خداشناسی از ابراهیم تا کنون

دین یهود ، مسیحیت ، و اسلام

کَر ن آرمسترانگ

ترجمه‌ی محسن سپهر



خداشناسی
از ابراهیم تاکنون

دین یهود، مسیحیت، و اسلام

کَرن آرمسترانگ

ترجمه‌ی محسن سپهر

نشرمرکز

A History of God

Karen Armstrong

خداشناسی از ابراهیم تاکنون

دین یهود، مسیحیت، و اسلام

کَرِن آرمسترانگ

ترجمه‌ی محسن سپهر

طرح جلد از ابراهیم حقیقی

چاپ اول ۱۳۸۳، شماره‌ی نشر ۶۳۱

چاپ چهارم زمستان ۱۳۸۵، ۱۲۰۰ نسخه، چاپ فرارنگ

شابک: ۲-۶۸۷-۳۰۵-۹۶۴-۹۷۸

نشرمرکز: تهران، خیابان دکتر فاطمی، روبروی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸

صندوق پستی ۵۵۴۱-۱۴۱۵۵ تلفن: ۳-۸۸۹۷۰۴۶۲ فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹

Email:info@nashr-e-markaz.com

آرمسترانگ، کَرِن، ۱۹۴۴ - م. Armstrong, Karen

خداشناسی از ابراهیم تاکنون /کَرِن آرمسترانگ؛ ترجمه‌ی محسن سپهر.ــ تهران: نشرمرکز، ۱۳۸۳.

ده، ۵۰۷ ص. (نشرمرکز؛ شماره‌ی نشر ۶۳۱).

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا. ISBN: 978-964-305-687-2

عنوان اصلی: A history of God: the 4000 - year quest of Judaism, Christianity, and Islam.

۱. خدا ــ مطالعات تطبیقی ۲. خدا ــ آموزه‌های کتاب مقدس. ۳. خدا ــ تاریخ عقاید. ۴. خدا (اسلام) ــ تاریخ عقاید. ۵. خدا (یهودیت) ــ تاریخ عقاید. ۶. یهودیت ــ عقاید ــ تاریخ. ۷. اسلام ــ عقاید ــ تاریخ.

الف. سپهر، محسن، ۱۳۲۶- ، مترجم. ب. عنوان.

BT ۹۸/ آ۴ ت۲ ۲۹۱/۲۱۱

کتابخانه ملی ایران ۴۸۲۷۴-۸۱ م

فهرست

یادداشت مترجم

کتاب دینی جهان مسیحیت یا Bible (با تلفظ‌های گوناگون در کشورهای گوناگون) دربردارنده‌ی دو بخش بزرگ است به نام **عهد قدیم** و **عهد جدید**.

عهد قدیم شامل پنج سِفر (دفتر) و سی و چهار صحیفه و کتاب است. یهودیان این پنج سِفر را تورات و شریعت موسی می‌نامند.

عهد جدید شامل چهار انجیل و بیست و سه رساله است.

Bible، که از واژه‌ی یونانی biblion و به معنای کتاب است، در سال ۱۹۰۴ به نام ***کتاب مقدس*** به فارسی ترجمه شده است. در ترجمه‌ی گفتاوردهایی که در ***خداشناسی از ابراهیم تاکنون*** آمده، من همین برگردان فارسی را پایه‌ی کار گرفته‌ام، ولی از آنجا که این ترجمه از نارسایی و خطا خالی نیست، پس از سنجش‌اش با ترجمه‌ی انگلیسی و سوئدی، در آن تغییراتی داده‌ام و نیز رسم‌خط هماهنگ با رسم‌خط کلی کتاب را در آن به کار برده‌ام.

در ترجمه‌ی آیه‌های قرآنی، از برگردان فارسی بهاءالدین خرمشاهی بهره جسته‌ام، البته در مرحله‌ی ویرایش از ترجمه‌ی محمد مهدی فولادوند نیز بهره گرفته شده است.

کار ویرایش برگردان خداشناسی از ابراهیم تاکنون را فریدون فاطمی به انجام رساند و ترجمه را از خطاهایی چند پیراست که از این بابت سپاسگزار ایشان هستم.

همچنین از دوست گرامی خلیل پاک‌نیا که امکانات کامپیوتری موردنیاز برای نگارش پیش از چاپ کتاب را در اختیارم نهاد صمیمانه سپاسگزارم.

م. س

مقدمه‌ی مترجم

بانو کَرِن آرمسترانگ از برجسته‌ترین تفسیرگران دین در جهان انگلیسی زبان است. او هفت سال راهبه‌ی کلیسای کاتولیک بوده است. پس از ترک راهبه‌گی، در سال ۱۹۶۹ در دانشگاه‌های آکسفورد و لندن ادبیات کلاسیک و مدرن می‌خواند. سپس، همان سان که خود در دیباچه‌ی کتاب می‌نویسد، چندین برنامه‌ی تلویزیونی درباره‌ی پولس رسول و تاریخ کلیسا تهیه می‌کند. کتاب‌هایی که تاکنون از او به چاپ رسیده‌اند این‌ها هستند:

زبانه‌های آتش: جُنگی از نوشته‌های دینی و شاعرانه، ***از درِ تنگ***، ***آغاز جهان***، ***انجیل به روایت زن***، ***جنگ مقدس***: صلیبیان و تأثیرشان در جهان امروز، ***عارفان انگلیسی سده چهاردهم***، ***زندگینامه‌ی محمد پیامبر(ص)***، ***تاریخ خدا: از ابراهیم تاکنون*** (همین کتاب حاضر، که تاکنون به ۱۶ زبان ترجمه شده است)، ***نبرد در راه خدا***، ***بودا***

کرن ارمسترانگ هفت سالی به راهبه‌گی گذرانده و سپس به نوشتن کتابهایی در زمینه‌ی اندیشه‌ی دینی روی آورده است. پس جهان‌نگری او برآمده از بینش دینی مسیحی و خردباوری غربی‌ست. ولی در نوشته‌های‌اش کوشیده تا صرفاً به عنوان یک پژوهشگر به دین‌ها بنگرد و، از فراز سر همه‌ی دین‌ها، به دیده‌ی تحقیق در آن‌ها کندوکاو کند، همان گونه که دانشمندی کیهان‌شناس در پی یافتن پاسخی برای چه‌گونه‌گی پیدایش جهان هستی‌ست و پژوهشگری زیست‌شناس در جست‌وجوی چه‌گونه‌گی پیدایش حیات بر روی کره‌ی زمین است. تلاش کرن ارمسترانگ این بوده تا بنیاد مشترک دین‌های سامی را بیابد و از این رهگذر میان آن‌ها پلی بزند. این بنیاد

مشترک، از دید او، پیام مهر و محبت این دین‌هاست. تأکید او به ویژه به پیام عدالت‌خواهانه‌ی اسلام است که در غوغای جنگ و ستیزها و بنیادگرایی‌های غربی و شرقی از چشم‌ها پنهان مانده است. از همین روست که مرکز اسلامی جنوب کالیفرنیا کوشش‌های او را در شناساندن چهره‌ی مردمی و برابری‌طلبانه‌ی اسلامی ستوده است.

با این همه، نوشته‌های او همانا تفسیرهای اوست از این دین‌ها و روشن است که لزوماً تفسیری صحیح نیست و فقط یکی از تفسیرهای ممکن است که برای ارزیابی میزان صحت و اعتبار آن باید به موقعیت و پیشینه‌ی فرهنگی و اجتماعی نویسنده توجه داشته باشیم. طبیعی است که نویسنده هر قدر هم که مدعی بیطرفی و حتی حسن‌نیت نسبت به سایر ادیان باشد، اما به هر حال در دامان فرهنگی غیراسلامی پرورش و تعلیم یافته است و لذا در عین این که از فرهنگی متفاوت متأثر است محتمل است که جو کنونی جامعه‌ی غربی نیز در نحوه‌ی برخورد او با مسایل تاثیر داشته است. از اینها گذشته باید توجه داشت که چون درباره‌ی دینهای غیر از دین خود سخن می‌گوید منابع اطلاعاتی و مطالعاتی او نیز دچار محدودیت و نیز بعضاً دچار اشتباهها یا گرایشهای خاصی هستند. همه‌ی اینها می‌تواند باعث آن شود که در بسیاری موارد و از جمله در مورد دین اسلام خطاهایی بسیار ناشی از عوامل فوق‌الذکر در تحلیل و بررسی او وارد شود. به هر صورت هر کار تحقیقی، متکی به میزان اطلاعات و نیز دیدگاه ویژه‌ی محقق است و نمیتوان آن را بی‌چندوچون و یکسره مسلم انگاشت بلکه فقط با نقد و بررسی و تحقیق بیشتر و منابع و اطلاعات جدیدتر میتوان به حقیقت نزدیکتر شد و سره را از ناسره تشخیص داد. ناگفته نماند که گونه‌گونی تفسیر در میان خبرگان و کارشناسان جهان اسلام نیز کم نیست و چه ستیزه‌ها و گسست‌ها که از همین تفسیرهای گوناگون برنخاسته‌اند. ولی گویا ذهن آدمی راه دیگری جز تفسیر جهان نمی‌شناسد و شاید از همین روست که «هرگز هیچ دو انسانی زندگی نکرده‌اند که درباره‌ی چیزی عقیده‌ای یکسان داشته باشند.» از این جاست که اهمیت نقد اندیشه‌ها آشکار می‌شود. هر اندیشه انسانی و هر تفسیری نقدپذیر است و اصولاً طرح و نقد آزادانه‌ی اندیشه‌هاست که می‌تواند انسان‌ها را در فهم یکدیگر به هم نزدیک کند. پس وظیفه‌ی سنگین نقد اندیشه‌های دینی بر دوش دین‌شناسان است تا بکوشند پرده‌های تیره‌گی را از برابر چشم‌ها کنار بزنند.

روشن است که بسیاری از دانسته‌ها و تفسیرهای نویسنده‌ی کتابِ در دست، در نگاه بسیاری از کارشناسان سه دین یهودیت، مسیحیت و اسلام پر از کاستی و تفسیرهایی خطاآمیز از دین‌های آن‌هاست. از جمله از دید یک دین‌شناس اسلامی داوری‌های نویسنده‌ی این کتاب می‌توانند در موردهای زیر سربه‌سر نادرست باشند:

ص ۱۶۹-۱۶۸؛ ص ۱۶۷؛ ص ۱۶۵-۱۶۴؛ ص ۱۵۸؛ ص ۱۱۳؛ ص ۹۸-۹۷؛ ص ۸۱؛ ص ۶۱؛ ص ۲۷؛ ص ۳۱؛ ص ۴۲۱؛ ص ۳۸۹؛ ص ۲۷۹؛ ص ۲۷۲-۵؛ ص ۲۶۲؛ ص ۲۵۰؛ ص ۲۰۰؛ ص ۱۹۰؛ ص ۱۸۶؛ ص ۴۴۶، ۴؛ ص ۱۸۳؛ ص ۱۸۲؛ ص ۱۸۱؛ ص ۱۷۹؛

از آنجا که مترجم ایرانی این کتاب خود را متخصص در امور دینی و اسلامی نمی‌داند و هر توضیحی برای رفع ابهام از خطاهای نویسنده‌ی کتاب ممکن است خود بر ابهام‌ها بیفزاید، درخواست‌اش از خبرگان و کارشناسان اسلامی (شیعی، سنی، شافعی، مالکی) و مسیحی (ارتودوکس، کاتولیک، پروتستان) و یهودی این است که با نقد آنچه در این کتاب ناروا و ناپسند می‌یابند، خوانندگان را یاری دهند تا با دیده‌ای بازتر و نگرشی ژرف‌تر کتاب را بخوانند و از آن بهره یابند. امید که این دین‌شناسان ارجمند چنین زحمتی را، به پاس حرمت اندیشه، بر خود هموار کنند و خوانندگان را از نقدهای سازنده‌ی خود بی‌نصیب نگذارند.

محسن سپهر

دیباچه

بچه که بودم اعتقادات دینی پروپاقرصی داشتم ولی به خدا ایمان چندانی نداشتم. فرق است میان **اعتقاد** به قضایایی چند و **ایمان** که ما را وامی‌دارد خود را با دل و جان به آن قضیه‌ها بسپاریم. من بی‌شک وجود خدا را باور داشتم؛ همچنین حضور مسیح در عشاء‌ربانی، تأثیر نان و شراب مقدس، امکان دچار آمدن به لعنت ابدی و واقعیت برزخ را. اما، راست‌اش، باور به این عقاید دینی، که از ماهیت واقعیت غایی سخن می‌گفتند، چندان اطمینانی به من نمی‌دادند که زندگی بر روی زمین خوب و یا با معنی باشد. در کودکی، مذهب کاتولیک برای‌ام ترسناک بود. من نیز چون استیفن در ***تصویر یک هنرمند در جوانی***، اثر جیمز جویس، از مواعظ مربوط به آتش دوزخ سهمی داشتم و به آن‌ها گوش می‌سپردم. در واقع دوزخ بیش از خدا برای‌ام واقعیت داشت زیرا می‌توانستم به تصور درآورم‌اش. اما خدا سایه‌وار بود و در تجریدات عقلی تعریف می‌شد، نه در تصویر. حدود هشت ساله که بودم، در برابر این پرسش که «خدا چیست؟» می‌بایست این پاسخ دینی را از بر می‌کردم که «خدا روح برتری است قائم به ذات خویش که کمالات‌اش بی‌نهایت است.» طبیعی‌ست که از این پاسخ چندان چیزی دستگیرم نمی‌شد و باید اقرار کنم که هنوز هم از آن سردرنمی‌آورم. این تعریف همواره خشک و خالی و خودستایانه به نظرم آمده است. اما از زمانی که این کتاب را نوشته‌ام اعتقاد پیدا کرده‌ام که این تعریف خطا هم هست.

همچنان که بزرگتر می‌شدم پی می‌بردم که دین همه‌اش ترس و وحشت نیست.

زندگی قدیسان، شاعران متافیزیک‌گرایی چون تی.اس.الیوت و نوشته‌های ساده‌ی عرفانی را خواندم. رفته‌رفته زیبایی نیایش‌ها بر من اثر بخشیدند و، گرچه خدا همچنان در دوردست‌ها بود، احساس کردم راه به سوی او گشوده شده است و با دیدار او چهره‌ی هستی سربه‌سر دگرگون خواهد شد. پس به سلک راهبگان درآمدم و چون راهبه‌ای جوان و نوآموز، درباره‌ی ایمان بسی چیزها آموختم. همه‌ی وقت خود را به مطالعه‌ی برهان‌شناسی (Apologetics)، کتاب مقدس، تئولوژی و تاریخ کلیسا سپری کردم. در تاریخ صومعه‌نشینی ژرفتر شدم و به بحث جاری درباره‌ی اصول سلک خود، که می‌بایست از برمی‌کردیم‌شان، کشانده شدم. شگفتا که جای خدا در همه‌ی این‌ها خالی بود. به نظر می‌رسید که نگاه‌ها همواره به خُرده‌ریزهای دست دوم و جنبه‌های حاشیه‌ای دین دوخته شده بوده‌اند. من در عبادت‌های‌ام با خود کلنجار می‌رفتم و سعی می‌کردم ذهن خود را وادار کنم خدا را ببیند، ولی او همچنان آقابالاسری سختگیر بود که کوچک‌ترین لغزش مرا از راهِ راستِ سلکِ راهبگان گوشزد می‌کرد و در عین حال خودی هم نشان نمی‌داد. هرچه درباره‌ی شوریده‌سری‌های قدیسان بیش‌تر می‌خواندم، بیش‌تر دستخوش ناکامی می‌شدم. با تأسف دریافتم که همان تجربه‌ی دینی اندکی هم که داشتم دست پختِ خودم و حاصل کار با احساسات و تخیل خودم است. گاه یک حسِ دل سپرده‌گی در من بیدار می‌شد که پاسخی زیبایی‌شناسانه بود به زیباییِ نیایش‌های کلیسایی. ولی به راستی هیچ چیز بر من نگذشت که از چشمه‌ای بیرون از خودم جوشیده باشد. هرگز خدایی راکه پیامبران و عارفان توصیف کرده بودند، حتا یک آن هم ندیدم. عیسا مسیح، که ما بیش از خدا از او حرف می‌زدیم، برای‌ام چهره‌ای کاملاً تاریخی شد که در روزگار کهن زیسته بود. رفته‌رفته شک نسبت به برخی از آموزه‌های کلیسا در من جوانه زد. چه‌طور می‌توان به یقین گفت که عیسای انسان همان خدایِ تن‌یافته (Incarnate) است و این باور در اصل به چه معناست؟ آیا آموزه‌ی استادانه ساخته و پرداخته ــ و سخت متناقض ــ تثلیث، از **عهد جدید** برداشت شده، یا آن نیز مانند بسیاری از دیگر نوشته‌های دینی، دست‌پختِ تئولوگ‌هایی قرن‌ها پس از مرگِ عیسا در اورشلیم است؟

سرانجام با اندوه زندگی دینی را ترک گفتم و پس از آن‌که از زیرِ بارِ احساس شکست و بی‌کفایتی خلاصی یافتم دیدم که اعتقادم به خدا کم‌کَمَک رنگ می‌بازد. با همه‌یِ کوششی که به خرج داده بودم، او در زندگی‌ام هیچ تأثیری نگذاشته بود. اکنون که دیگر

خود را در برابرش گناهکار و مضطرب نمی‌دیدم، از من چندان دور شد که واقعیت‌اش را از دست داد. با این همه از علاقه‌ام به دین کاسته نشد و چند برنامه‌ی تلویزیونی درباره‌ی تاریخ مسیحیتِ نخستین و ماهیتِ تجربه‌ی دینی تهیه کردم. هرچه بیش‌تر درباره‌ی تاریخ دین می‌آموختم، می‌دیدم شک و گمان‌های پیشین‌ام به جا بوده‌اند. اصولی را که در کودکی بی‌چون و چرا پذیرفته بودم، در واقع انسان‌ها در طی قرن‌ها ساخته و پرداخته بودند. به نظرم می‌آمد که علم، خدای آفریدگار را از عرش به زیر کشیده و پژوهندگان کتاب مقدس هم نشان داده بودند که عیسا هرگز ادعا نکرده بود که خدایگونه است. منِ صرعی، پیش از آن، بارها نقش‌هایی در ذهنم جرقه زده بودند که اکنون متوجه می‌شدم بر اثرِ خرابیِ عصبی‌ام بوده‌اند. نکند خدابینی‌ها و شوریده سری‌های قدیسان هم از پریشان دماغی بوده باشند؟ از این‌ها گذشته، به نظرم آمد خدا کژراهه‌ای بوده که بشر پیموده است.

با این که سال‌ها در راهبه‌گی سپری کرده‌ام، گمان نمی‌کنم تجربه‌یِ من از خدا با تجربه‌یِ دیگران فرقی داشته باشد. تصورات من از خدا در کودکی شکل گرفتند و همپایِ افزایش دانش ام در حوزه‌های دیگر رشدی نیافتند. همه‌ی هنری که به خرج داده بودم این بود که در تصویرِ خامِ کودکی از آن بابانوئل دستی برده بودم. یعنی فهمِ پخته‌تری از بغرنجی‌هایِ این مقوله‌یِ بشری پیدا کرده بودم که رسیدن بدان‌ها در دورانِ کودکستان ممکن نبود. با این همه، تصوراتِ ابتدایی و آشفته‌یِ من از خدا نه بهتر و و نه پرورده شده بودند. کسانی که زمینه‌یِ دینی خاص من را نداشته‌اند نیز اگر به خود بیایند می‌بینند که تصورشان از خدا حاصلِ دورانِ کودکی‌شان‌است. اکنون ما دیگر همه‌یِ چیزهای بچه‌گانه را کنار گذاشته و خدایِ کودکی را رها کرده‌ایم.

در عین حال از مطالعه‌ی تاریخ دین دستگیرم شد که انسان جانوری معنوی‌ست. آری، در واقع می‌توان گفت که **انسان اندیشه‌ورز، انسان دینی هم هست.** به آدمیت پا نهادنِ آدمی با پرستشِ خدایان آغاز شد. انسان دین و هنر را همزمان آفرید و البته این همه فقط برایِ این نبود که نیروهایِ قدرتمند را رام کند، بلکه دین از حیرت و رازی حکایت می‌کند که گویا همواره وجه مهمی از تجربه‌یِ بشری از این جهانِ زیبا و هراسناک بوده است. دین، همانند هنر، تلاشی بوده است برای یافتن معنا و ارزش برای زندگیِ پر از درد و رنج آدمی. و از دین هم، البته، مثلِ دیگر فعالیت‌های آدمی، بدجور هم می‌توان

استفاده کرد و این کار را گویا ما همواره کرده‌ایم. اما چنین نبوده که پادشاهان و یا دین‌پیشه‌گانی تردست آمده و دین را به گردنِ انسان‌هایی بی‌دین آویخته باشند. دین برای آدمی امری طبیعی بوده است. در واقع بی‌دینیِ عصر کنونی تجربه‌ی یکسره تازه‌ای‌ست که در تاریخ بشر پیشینه ندارد. حال باید دید این بی‌دینی چه‌گونه پیش می‌رود. این هم راست است که انسان باوری لیبرال غربی خود به خود حاصل نمی‌شود، بلکه باید همانند هنر و شعر پرورش داده شود. انسان‌باوری (Humanism) خود دینی‌ست بی‌خدا ـ البته همه‌ی دین‌ها هم خدادار نیستند. آرمان‌هایِ غیردینیِ اخلاقیِ ما نیز ضابطه‌هایی برای افکار و احساسات ما تعیین می‌کنند و این امکان را فراهم می‌سازند تا به معنایِ غاییِ زندگیِ آدمی ایمان بیاوریم، یعنی همان ایمانی که روزگاری دین‌های سنتی می‌پروردند.

زمانی که به پژوهش در تاریخِ مفهوم خدا در سه دینِ تک‌خداباور (Monotheist) یهودیت، مسیحیت و اسلام و تجربه‌یِ آن‌ها از این مفهوم آغاز کردم، انتظارم این بود که خدا را فرافکنیِ نیازها و آرزوهایِ انسانی بیابم و بس. فکر می‌کردم که «او» بازتابِ ترس‌ها و آمال و آرزوهایِ جامعه در مراحلِ مختلفِ تحولِ آن است. البته این پیش‌فرض پُر بیجا نبود، ولی سپس به نکته‌هایی رسیدم چندان شگفت‌انگیز که آرزو کردم ایکاش سی سال پیش که به زندگیِ دینی رو آوردم آن‌ها را می‌دانستم. آنگاه این همه عذاب نمی‌کشیدم تا این نکته را ـ از تک‌خداباورانِ برجسته‌یِ هر سه دین ـ بیاموزم که به جایِ چشم به راهِ خدا بودن تا مگر از آسمان فرود آید، باید او را در خود بیابم و ببینم. خاخام‌ها، کشیشان و صوفیان می‌آموختندم که خدا، به هر معنایی که بگیریم، در «آن بالاها» نیست. به من هشدار می‌دادند که انتظار نداشته باشم بتوانم او را چون امری عینی و از راه استدلالِ عقلی بفهمم. آنان به من می‌گفتند که خدا، از یک جنبه‌یِ بس پراهمیت، فرآورده‌یِ تخیلِ آفرینشگار است، همچنان که شعر و موسیقی که این همه الهام‌بخش‌اند زاییده‌یِ تخیل‌اند. تنی چند از تک‌خداباورانِ ارجمند، در کمالِ آرامش و با قاطعیت، به من می‌گفتند که خدا وجود ندارد و با این همه «او» بزرگ‌ترین واقعیت در جهان است.

این کتاب، تاریخِ واقعیتِ در زبان نیآمدنیِ خودِ خدا نیست. بلکه تاریخِ چه‌گونگیِ فهمِ آدمی از او، از ابراهیم تا روزگارِ کنونی، است. تصورِ آدمی از خدا تاریخی دارد، هم از این رو، نزدِ مردمانِ مختلف و در زمان‌هایِ مختلف، اندکی متفاوت است. تصوری از

خدا که در نسلی و توسطِ انسان‌هایِ معینی شکل می‌گیرد، می‌تواند برایِ نسلِ دیگر و انسان‌هایِ دیگر بی‌معنا باشد. در واقع این گفته که «من به خدا اعتقاد دارم» به خودیِ خود معنایی عینی ندارد بلکه مثلِ همه‌یِ گفته‌ها، در هر بافتی و در میانِ هر جماعتی معنایِ دیگری پیدا می‌کند. بنابراین، مفهومی نهانی و تغییرناپذیر در کلمه‌یِ «خدا» وجود ندارد، بلکه این کلمه در بر دارنده‌یِ طیفی از معناهایِ متناقض و حتا جمع نیامدنی‌ست. اگر مفهومِ خدا این نرمش‌پذیری را نداشت، جانِ سالم به در نمی‌برد تا یکی از ایده‌هایِ بزرگِ بشریت شود. برداشتی از مفهومِ خدا، معنا یا ربطِ خود را که از دست بدهد به کنار نهاده می‌شود و تئولوژی تازه‌ای جای‌اش را می‌گیرد. البته شخصِ بنیادگرا این گفته را نمی‌پذیرد زیرا بنیادگرایی ضدتاریخی‌ست. او معتقد است که ابراهیم، موسا، و پیامبرانِ پسان، خداشان را درست همان جور تجربه کرده‌اند که انسان امروز تجربه می‌کند. ولی اگر به هر سه‌ی این دین‌ها نگاهی بیندازیم روشن می‌شود که نظری عینی درباره‌ی «خدا» در آن‌ها نیست. هر نسلی تصوری از خدا می‌آفریند که به کارش می‌آید. در مورد اته‌ایسم (خدانشناسی، بی‌خدایی) هم همین است. این گفته که من به خدا اعتقاد ندارم در دوره‌های مختلفِ تاریخ معنای متفاوتی داشته است. اته‌ایست‌های هر زمانه‌ای برداشتِ خاصی از خدا را انکار کرده‌اند. آیا «خدا»یی که اته‌ایست‌هایِ امروزین رد می‌کنند همان خدایِ آباءِ مسیحیت، خدایِ پیامبران، خدایِ فیلسوفان، خدایِ عارفان و خدایِ یزدان‌پرستان (Theists) قرن هژدهم است؟

یهودیان، مسیحیان و مسلمانان، در مراحلِ مختلف تاریخ‌شان، این خداها را به عنوانِ خدای کتاب مقدس و قرآن ستوده‌اند. خواهیم دید که این خداها با هم فرق بسیار دارند. اته‌ایسم اغلب مرحله‌یِ گذار بوده است چنان که یهودیان، مسیحیان و مسلمانان را، چند خداباوران (pagan) همروزگارشان بی‌خدا می‌خواندند، چرا که آنان نظری انقلابی نسبت به امرِ خدایی و متعال پیدا کرده بودند. آیا بی‌خدایی مدرن نیز انکارِ خدایی نیست که برای رفع مشکلاتِ امروزِ ما دیگر کارِ چندانی از او برنمی‌آید؟

دین، با همه‌یِ آخرت‌اندیشی، از پس کارهایِ این جهانی هم خوب برمی‌آید. خواهیم دید که به درد خور بودنِ مفهومیِ از خدا بسی پراهمیت‌تر از عقلانی یا علمی بودن‌اش بوده است. هر مفهومی از خدا که کارایی‌اش را از دست بدهد تغییر می‌کند ــ و گاه هم از بیخ و بن. بیشترینه‌یِ تک‌خداباورانِ گذشته دلواپسِ این نکته نبودند، چه به

خوبی می‌دانستند که تصورات‌شان از خدا مقدس نیستند و می‌توانند موقتی باشند. این تصورات که ساخته‌یِ انسان‌اند ــ و نمی‌توانند هم نباشند ــ از واقعیتِ وصف‌ناپذیری که آن‌ها نمادهای‌اش هستند یکسره جدای‌اند. برخی در تأکید بر این جدایی راه‌هایِ دلیرانه‌ای پیمودند. عارفی قرونِ وسطایی تا آن جا پیش می‌رفت که گفت از این واقعیتِ غایی ــ که به خطا خدا نامیده شده ــ در کتاب مقدس هیچ نامی برده نشده است. آدمی در همه‌یِ زمان‌ها با روحی که آن را برتر از این عالم خاکی پنداشته به سر آورده است. در واقع این از شگفتی‌های ذهن آدمی‌ست که می‌تواند مفهوم‌هایی را به تصور درآورد که برایِ خودش فهم ناشدنی هستند. اما نکته‌یِ حیاتی تفسیری‌ست که ما از این تجربه‌یِ انسانی از امرِ برین به دست می‌دهیم. همه کس این امر برین را خدایگونه ندیده است. بوداییان، همان جور که خواهیم دید، مشاهدات و بینش‌هایِ خود را بَرجوشیده از چشمه‌ای ماوراءِ طبیعی نمی‌دانند، بلکه آن‌ها را برای بشر طبیعی می‌شمارند. همه‌ی دین‌های بزرگ همداستان‌اند که این امرِ برین را نمی‌توان با زبانِ مفهومیِ معمول بیان کرد. تک‌خداباوران این امرِ برین را «خدا» نامیده‌اند ولی به دورش حصار هم کشیده‌اند. چنان که یهودیان از به زبان آوردنِ نام مقدسِ خدا منع شده‌اند و مسلمانان نباید چهره‌ای از خدا نقش بزنند. این اصل به ما یادآوری می‌کند که واقعیتی که «خدا» می‌نامیم‌اش فراتر از هرگونه توصیفِ انسانی است.

این کتاب، تاریخ به معنایِ عادیِ کلمه نیست. زیرا چنین نیست که مفهومِ خدا در جایی پرورده شده باشد و سپس مسیری خطی را سپری کرده و به برداشتی فرجامین رسیده باشد. مفهوم‌های علمی چنین سرگذشتی داشته‌اند ولی نه مفهوم‌هایِ هنری و دینی. درست همان جور که مضمون‌هایِ شعرهای عاشقانه انگشت‌شمارند، درباره‌یِ خدا نیز آدمی یک سخن را بارها و بارها بازگو کرده است. در واقع مفهوم‌هایی که در یهودیت، مسیحیت و اسلام از خدا پرداخته شده با هم شباهتِ بسیار دارند. با آن که یهودیت و مسلمانان آموزه‌های تثلیث و تن‌یافتگیِ خدا را کفرآمیز خوانده‌اند، خود نیز روایت‌هایِ خاصِ خود را از این تئولوژیِ پرمنازعه پرداخته‌اند. بنابراین هر بیانی از این درونمایه‌هایِ کلی، اندکی با دیگری فرق می‌کند، و همین خود حکایت از این دارد که تخیلِ آدمی، تا حسِ خود نسبت به خدا را بیان کند، چه نو جویی‌ها و آفرینشگری‌هایِ جانانه‌ای که از خود نشان نداده است.

از آنجا که این موضوع بس پردامنه است، من تنها به خدایِ یگانه‌ای که یهودیان، مسیحیان و مسلمانان پرستیده‌اند، پرداخته‌ام؛ گرچه، برای روشن‌تر شدنِ دیدگاهِ تک‌خداباوران، گاه از برداشت‌هایِ چندخدایی هندوها و بوداییان از واقعیتِ غایی نیز یادی کرده‌ام. به نظر می‌رسد که مفهوم خدا با مفهوم‌هایِ دیگرِ ادیان، که راه‌های یکسره جداگانه‌ای پوییده‌اند، بسی نزدیک باشد. دربارهٔ‌ِ بود و نبودِ خدا به هر نتیجه‌ای که برسیم، تاریخِ این مفهوم نکته‌ٔ‌ِ مهمی را پیرامونِ ذهن آدمی و ماهیتِ آمال و آرزوهایِ ما باز می‌نماید. با این که بخش بزرگی از جامعهٔ‌ِ غربی غیرِ دینی شده است، تأثیر مفهومِ خدا همچنان بر زندگی میلیون‌ها نفر باقی‌ست. پژوهش‌هایِ تازه در آمریکا نشان می‌دهند که نود و نه درصدِ مردم به خدا اعتقاد دارند، ولی پرسش این جاست که به کدام یک از خداهایی که عرضه می‌شوند؟

بسیاری کسان بحث‌هایِ تئولوژیک را خسته‌کننده و دور از ذهن می‌دانند، ولی تاریخِ خدا بس شورانگیز و پرماجراست. برخلاف پاری از برداشت‌هایِ دیگر از امرِ غایی، این برداشت در آغاز با کش‌مکشی جانکاه و فشارهایِ روانی همراه بوده است. پیامبرانِ اسرائیل خدایِ خود را همچون دردی جسمی تجربه می‌کردند که همهٔ‌ِ تن‌شان را به پیچ و تاب وامی‌داشت و خشم و سرور سراپاشان را فرامی‌گرفت. واقعیتی که خدا نامیده می‌شد را تک‌خداباوران اغلب در وضعی غریب تجربه می‌کردند؛ بر سرِ کوه، در تاریکی، در تنهایی، بر صلیب و در وحشت. تجربهٔ‌ِ غربی از خدا، به ویژه، با زخم‌خوردگی‌هایِ روانی همراه بوده است. راستی علتِ این همه فشارِ روانی چه بوده است؟ تک‌خداباورانی هم بودند که از نور و نورافشانی دم می‌زدند. آنان برای بیانِ بغرنجیِ واقعیتی که تجربه می‌کردند، تصویرهای بی‌پروایانه‌ای می‌پرداختند که از چارچوب تئولوژی ارتودوکس بسی فراتر می‌رفت. به تازگی علاقه به اساطیر از نو جان گرفته است و این خود شاید گویایِ آن باشد که بسیاری از مردم شیوهٔ‌ِ خیال‌انگیزتری برای بیان حقیقت دینی می‌جویند. کارهای دانشمند فقید آمریکایی جوزف کمبل خواننده بسیار پیدا کرده‌اند. او اسطوره‌های ماندگار انسان را پژوهیده و اسطوره‌های کهن را با آنهایی که هنوز در جامعه‌های سنتی رواج دارند پیوند داده است. بارها این را شنیده‌ایم که این سه دینِ خدا ــ یهودیت، مسیحیت و اسلام ــ از اسطوره و نمادگرایی شاعرانه بویی نبرده‌اند. در عین حال، با آن که تک‌خداباوران در اصل اسطوره‌های

همسایگانِ چندخداباورشان را طرد کردند، این اسطوره‌ها بعدها بازگشتند و از نو به درونِ تک‌خداباوری خزیدند. چنان که عارفان خدا را تن‌یافته در زن می‌دیدند. کسانی هم با حرمت از جنسیتِ خدا یاد کرده و عنصری مادینه در خداییت وارد کرده‌اند.

در اینجا مشکلی پیش می‌آید. از آنجا که این خدا از آغازِ کارش خدایی مذکر بوده است، تک‌ـخداباوران معمولاً او را با ضمیر مذکر خطاب کرده‌اند. در سال‌هایِ اخیر، فمینیست‌ها به حق به این امر اعتراض کرده‌اند. از آنجا که من در این کتاب می‌خواهم از اندیشه‌ها و بینش‌هایِ کسانی بنویسم که خدا را مذکر خطاب می‌کرده‌اند، به ناگزیر ضمیر مذکر را به‌کار برده‌ام، مگر در جایی که آوردنِ ضمیر «آن» شایسته‌تر بوده است. یادآوریِ این نکته شاید بی‌جا نباشد که به کار بردنِ ضمیرِ مذکر برای خدا به خصوص در انگلیسی مسأله‌ساز است. ولی در عبری، عربی و فرانسوی چنین نیست. چنان که در عربی الله به لحاظ دستوری مذکر است ولی کلمه‌یِ الذات که به ماهیتِ درنیافتنیِ خدا اشاره دارد، مونث است.

سخن گفتن از خدا زبان را با دشواری‌های بسیار روبه‌رو کرده است. با این همه، تک‌خداباوران نسبت به زبان نظر خوش داشته‌اند و در عین حال زبان را ناتوان از بیانِ آن واقعیت برین دانسته‌اند. خدای یهودیان، مسیحیان و مسلمانان خدایی‌ست که ــ به یک معنا ــ حرف می‌زند. در هر سه دین، کلام او جایِ چون و چرا ندارد. کلام خدا، تاریخ فرهنگِ ما را شکل داده است. باید ببینیم واژه‌یِ «خدا» امروز برای ما چه معنایی دارد.

۱

در آغاز ...

در آغاز انسان خدایی آفرید که علت نخستین همه چیز و فرمانروای آسمان و زمین بود. این خدا نه تصویر و نقش و نه خدمتگزارانی دین‌پیشه (priest) داشت. او فرادست‌تر از آن بود که آیین‌های پیش‌پاافتاده‌ی آدمی در خوراش باشند. با گذشت زمان مردم او را از یاد بردند. او چندان دور شده بود که مردم دیگر نمی‌خواستندش و سرانجام هم گفتند که او ناپدید شده است. این نظریه را پدر روحانی ویلهلم شمیت در سال ۱۹۱۲ در کتاب ***منشاءِ مفهوم خدا*** بیان می‌کند. به گمان شمیت، پیش از آن که آدمی خدایان بسیار را بپرستند به طرزی خام‌گونه تک‌خداپرست بوده است. در آغاز او فقط یک خدایِ برین را می‌شناخت که آفریننده‌یِ جهان بود و از دور بر کِردوکارِ آدمی نظارت می‌کرد. بسیاری از مردمِ قبیله‌های آفریقایی به خدایِ بالاسر (که گاه خدای آسمان نامیده می‌شود) باور دارند. آنان در نیایش‌ها از خدا خواهش و درخواست می‌کنند و اعتقاد دارند که خدا مراقب‌شان است و کردارهای نارواشان را کیفر می‌دهد. با این همه، او از زندگیِ روزانه‌شان غایب است. آنان نه برای‌اش آیینی پرداخته‌اند و نه از او تصویری ساخته‌اند. مردم این قبیله‌ها می‌گویند که خدا وصف ناشدنی‌ست و نباید آلوده‌یِ دنیای آدمیان شود. پاری هم می‌گویند که او نا«پدید» شده است. به نظر انسان‌شناسان، این خدا چندان دور و بالانشین شده بوده که ارواح پایین دست‌تر و خدایان دستیاب‌تر جای‌اش را می‌گیرند. تئوری شمیت نیز می‌گوید که در گذشته‌های دور خدایان پرجاذبه‌تر جانشین خدای بالاسر می‌شوند. پس در آغاز یک خدا بوده‌است. اگر چنین باشد، تک‌خداپرستی

از دیرینه‌ترین ایده‌هایی‌ست که انسان در تبیینِ راز و رمز و تراژدی زندگی پرورانده و نیز نشان‌دهنده‌ی دشواری‌هایی‌ست که بر سر راه این خدا بوده است.

البته این‌ها را به هیچ نحو نمی‌شود ثابت کرد. درباره‌ی منشاءِ دین تاکنون نظریه‌های بسیار پرداخته شده. به نظر می‌رسد که خداسازی کارِ همیشه و همواره‌ی آدمی بوده است. در هزاره‌های گذشته، بارها اعتقادی دینی از کار افتاده و اعتقاد دیگری جای‌اش را گرفته و باورهایی مثل باور به خدای آسمان رفته‌رفته میدان را خالی کرده است. امروزه بسیاری می‌گویند خدایی که یهودیان، مسیحیان و مسلمانان قرن‌ها پرستیده‌اند، همانند خدای آسمان از آدمی دور و دورتر شده است. برخی نیز ادعا می‌کنند که او مرده و گویا روز به روز از زندگیِ هرچه بیش‌تری از مردم، به خصوص در مغرب زمین، رخت برمی‌بندد. اکنون سخن از جای خالی خدا در ذهن و شعورِ این مردم است. چرا که، گرچه شاید به نظر بسیاری محافل غریب بنماید، او تأثیری بس عظیم در تاریخ ما داشته و یکی از بزرگ‌ترین ایده‌های بشری در تمام دوران‌ها بوده است. برای این که بفهمیم داریم چه را از دست می‌دهیم، اگر که به راستی دارد از دست می‌رود، باید ببینیم وقتی مردم به پرستشِ این خدا رو آوردند چه می‌کردند و مقصودشان از او چه بود و از او چه تصوری در سرها بود. برای رسیدن به این منظور باید به جهان باستان، در خاورمیانه، بازگردیم، همان جایی که مفهوم خدا در ۱۴۰۰۰ سال پیش رفته‌رفته پدیدار شد.

یکی از علت‌هایی که امروزه دین در نظر ما بی‌مورد می‌نماید این است که بسیاری از ما دیگر خود را در احاطه‌ی امری نامرئی نمی‌بینیم. فرهنگ علمی ما می‌آموزدمان که نگاه خود را به جهانِ رودررویِ‌مان بدوزیم. این شیوه‌ی نگریستن به جهان نتایج بزرگی به بار آورده است. اما یکی از پی‌آمدهای‌اش هم این بوده که ما حسِ نسبت به امرِ «روحی» یا «مقدس» را که زندگیِ مردم جامعه‌های سنتی را در همه‌ی سطوح در بر گرفته و روزگاری اساسِ تجربه‌ی انسانی ما از جهان بوده است، از کف داده‌ایم. در جزایر اقیانوس آرام این نیرویِ مرموز را «مانا» می‌نامند؛ پاری دیگر آن را حضور یا روان می‌بینند؛ گاه این نیرو همچون نیرویی غیرِشخصی، مثل رادیواکتیو یا برق، تصور شده است. برخی نیز آن را در سرکرده‌یِ قبیله، در گیاهان، در کوه‌ها و در جانوران می‌بینند. رومیان معتقد بودند که نومینا (Numina، ارواح) در غارهای مقدس می‌زیند. عرب‌ها

همه جا را پر از جن می‌دیدند. مردم که به این نیروهای نامرئی شخصیت می‌دادند و از آن‌ها خدای باد، خورشید، دریا و اختران، با ویژگی‌های انسانی، می‌ساختند در واقع می‌خواستند حسِ نزدیکی خود به امرِ نامرئی را نشان دهند. رودلف اوتو تاریخ دین‌شناس آلمانی، که کتاب ارجمندش ***ایده‌ی امر مقدس*** را در ۱۹۱۷ منتشر کرد، معتقد بود که این حسِ «روحانی» شالوده‌یِ دین است. و پیش از آن که انسان در پیِ توضیح منشاءِ جهان یا یافتنِ پایه و اساسی برای رفتارِ اخلاقی برآید، این حس در او بیدار شده بوده است. این نیرویِ روحانی را آدمیان به شیوه‌هایِ گوناگون تجربه کرده‌اند. چنان که گاه شوریده‌گی و سرمستی در آنان می‌انگیخته، گاه آرامشی ژرف به آنان می‌بخشیده است. و زمانی نیز مردم از نیروهایِ اسرارآمیزِ نهفته در صوَرِ حیات ترسیده، سر فرود آورده و خود را بس ناچیز دیده‌اند. آدمیان که به آفریدنِ اسطوره‌ها و پرستیدن خدایان آغاز کردند قصدشان آن نبود که توضیحی سرراست برای پدیده‌های طبیعی بیابند. آنان در داستان‌های نمادین و نقاشی‌ها و کنده‌کاری‌های دیواره‌یِ غارها کوشیده‌اند حیرت خود را به نمایش گذارند و میان این هستیِ پر رمز و راز و زندگی خود پلی بزنند. همچنان که شاعران و موسیقی‌دانانِ امروز نیز همین خواسته را دارند. در دوره‌یِ پارینه‌سنگی، که کشاورزی رفته‌رفته پا می‌گرفت، آیین پرستشِ مادینه خدایِ مادر بیانگرِ این معنا بود که باروری زمین، که زندگیِ آدمی را پاک دگرگون کرده بود، در واقع امرِ مقدسی‌ست. هنرمندان آن روزگار پیکره‌هایی از این مادینه خدا تراشیده‌اند به ریختِ زنی برهنه و آبستن که باستان‌شناسان آن‌ها را در جاهای مختلف اروپا، خاورمیانه و هند یافته‌اند. این بزرگ مادر، قرن‌ها در تصورات مردم از جایگاه والایی برخوردار بود. او نیز همچون کهن خدای آسمان سپس به ایزدکده (Pantheon)ها راه یافت و در کنار دیگر خدایان قدیم جای گرفت. او قدرتمندترینِ خدایان و صد البته قدرتمندتر از خدای آسمان بود، که چهره‌ی بس کم‌رنگی داشت. این مادینه خدا در سومرِ باستان اینانا، در بابل عشتار، در کنعان آنات، در مصر ایزیس و در یونان آفرودیت خوانده می‌شد. در همه‌یِ این فرهنگ‌ها داستان‌های همانندی پدید آمده که نمودگارِ نقش این مادینه خدا در زندگیِ روانی مردمان این سرزمین‌ها بوده‌اند. این اسطوره‌ها را نپرداخته بودند تا بگویند عالم ریز به ریز این چنین است. بلکه آن‌ها تمثیل‌سازی‌هایی هستند در وصف واقعیتی چندان بغرنج و گریزپا که به هیچ ترفندی به بیان درنمی‌آید. مردم با پرداختنِ این داستان‌های پر

کش‌مکش و هیجان‌انگیز درباره‌ی نرینهٔ خدایان و مادینه خدایان، احساسِ خود را نسبت به نیروهای نادیدنی و قدرتمندی که احاطه‌شان کرده بود بازمی‌گفتند.

گویا مردم جهان باستان معتقد بودند که با انباز شدن در این زندگیِ خدایی‌ست که می‌توان به راستی انسان شد. زندگیِ خاکی ناپایدار بود و سایه‌یِ مرگ بر آن افتاده بود، اما اگر آدمیان کرد و کارهای خدایان را تقلید می‌کردند می‌توانستند کَمَکی از توانمندی و قدرت آنان برخورداو شوند. از این رو به این اعتقاد رسیدند که خدایان بوده‌اند که روش ساختنِ شهرها و پرستشگاه‌ها را به انسان نشان داده‌اند و، بنابراین، این بناها از رویِ زیستگاه‌هایِ خدایان در قلمروِ خدایی ساخته شده‌اند. عالم قدسیِ خدایان ــ آن جور که در اسطوره‌ها توصیف شده ــ صرفاً جهانِ آرمانی‌ای نبود که انسان می‌بایست در پی دست‌یافتن به آن باشد، بلکه نخستین نمونه (Prototype)یِ وجودِ آدمی بود. الگوی نخستین یا سرنمونی (Archetype)ای بود که زندگی بر روی زمین مطابق با آن شکل گرفته بود. بنابراین هر چیز که بر روی زمین بود برگردانِ چیزی در جهان خدایی بود. این دریافت و بینش، جان‌ـمایه‌یِ اساطیر، مراسم دینی و سازمان اجتماعی بیشترینه‌یِ فرهنگ‌های کهن بوده است و تأثیر و نفوذش در جامعه‌های سنتی امروز همچنان پابرجاست[۱]. چنان که در ایران باستان عقیده بر آن بود که هر فرد آدمی یا هر چیزی در عالم خاکی (گِتیک*) همتایی دارد در واقعیتِ قدسیِ جهانِ مثال (مِنوک*). در این روزگار مدرن، فهم این دیدگاه برای ما دشوار است، چرا که امروزه ما ناوابستگی و رویِ پایِ خود ایستادن را والاترین ارزش‌های انسانی می‌دانیم. با این حال، عبارت معروفِ Post coitum omne animal tristis est (هر حیوانی پس از همخوابه‌گی افسرده است)، از تجربه‌ای مشترک حکایت می‌کند. آدمی پس از گذراندن دمی که برای رسیدن به آن بی‌تابی‌ها کرده است، احساس می‌کند که چیزی بزرگ‌تر را که دریافت‌اش فراتر از فهم اوست از کف داده است. تقلید از یک خدا هنوز که هنوز است باور دینی مهمی‌ست. اعمالی چون استراحت در روز شنبه یا شستنِ پاها در روز پنج‌شنبه پیش از عید فصح، که به خودی خود بی‌معنا هستند، امروزه مقدس و با معنای‌اند زیرا مردم باور دارند که روزی خدا این اعمال را به جا می‌آورده است.

* به فارسی کنونی گیتی و مینو. م

در بین‌النهرین باستان نیز چنین روحانیتی درکار بود. در شش هزار سال پیش مردمی، که به سومریان می‌شناسیم‌شان، در پهنه‌ی میان دجله و فرات، عراق کنونی، زندگی می‌کردند که یکی از نخستین فرهنگ‌های بزرگ جهان تمدندار را بنیاد گذاشتند. این سومریان، در شهرهای اور، اِرک و کیش، خط میخی را ابداع کردند. برج-معبدهایی بس عظیم به نام زیگورات ساختند و قانون، ادبیات و اساطیری سترگ پدید آوردند. چندی نگذشت که اکدیانِ سامی، که زبان و فرهنگِ سومر را فراگرفته بودند، بر این پهنه تاختند. سپس، حدود چهارهزار سال پیش، عموریان‌ها تمدنِ سومری-اکدی را تسخیر کردند و بابل را پای‌تختِ خود قرار دادند. سرانجام، حدود ۵۰۰ سال بعد، آسوریان که در نزدیکی آشور می‌زیستند، در ۸۰۰ پیش از میلاد بر بابل چیره‌گی یافتند. سنت‌های بابلی نیز بر اساطیر و دین کنعان تأثیر نهادند، کنعانی که همان سرزمین موعودِ اسرائیلیان باستان شد. بابلیان نیز مانند دیگر مردم دنیایِ قدیم، دستاوردهای فرهنگیِ خود را به خدایان، که روش زندگی خود را بر نیاکان اساطیری آن مردم آشکارکرده بودند، نسبت می‌دادند. بنابراین بابل را نقشی از آسمان و معبدهای‌اش را هر یک برگردانی از کاخی آسمانی می‌دانستند. این پیوسته‌گی با جهانِ خدایی را هر ساله به صورت عیدِ بزرگِ سال نو، که در ۷۰۰ پ. م دیگر در میان مردم جاافتاده بود، جشن می‌گرفتند. این جشن در ماه نیسان ــ فروردین ــ در شهر مقدسِ بابل برگزار می‌شد و طی آن شاه را با تشریفاتی ویژه بر تخت می‌نشاندند و بدین‌سان فرمانروایی‌اش را تا یک سال دیگر تثبیت می‌کردند. با این حال، این پایداریِ سیاسی به شرطی دوام می‌یافت که با فرمانرواییِ کارآمدتر و پایاترِ خدایان انباز می‌شد، خدایانی که با آفرینش جهان، نظم را از بشولیده‌گیِ آغازین (Chaos) بیرون کشیده بودند. طی یازده روز مقدسِ جشن، شرکت‌کنندگان با انجام مراسمی، از زندگی نامقدس به جهان مقدس و ابدی خدایان راه می‌یافتند. مردم به نشانه‌یِ پایان سالِ میرنده و پیر، بزی بلاگردان را سر می‌بریدند، شاه را به خواری از تخت به زیر می‌کشیدند و از میان مردمِ در جشن، شاهی بدلی به جای‌اش می‌نشاندند و با این کار نابه‌سامانی آغازین را به نمایش می‌گذاشتند؛ و به نشانه‌یِ ستیزِ خدایان با نیروهای ویرانگر، جنگی ساخته‌گی به راه می‌انداختند.

این اعمالِ نمادین، بدین‌سان، ارزشی قدسی داشتند و مردم بابل با انجام دادن‌شان در نیرویی قدسی یا مانا که تمدن‌شان از آن مایه می‌گرفت، غرقه می‌شدند. آنان فرهنگ را

دستاوردی ناپایدار می‌دیدند که هر زمان می‌تواند در چنگالِ نیروهای آشوبنده و تباهی‌آور بیفتد. در غروب چهارمین روز جشن، کاهنان و سرودخوانان در مقدس‌ترینِ معبدها فراهم می‌آمدند تا چکامه‌یِ حماسی انوماالیش را، که نغمه‌یِ پیروزی خدایان بر بی‌سامانی بود، بسرایند. این سرود، از خاستگاهِ‌مادی حیات سخنی به‌میان نمی‌آورد، بلکه کوششی بود آگاهانه نمادین تا رمزورازی بزرگ را به نمایش گذارد و نیروی مقدس‌اش را آزاد کند. به دست دادنِ توصیفی دقیق از آفرینش شدنی نیست، چراکه هیچ‌کس هنگام رخدادِ این حادثه‌یِ درنیافتنی حضور نداشته است. از این‌رو اسطوره و نماد تنها راهِ شایسته‌یِ توضیحِ آفرینش بوده است. با نگاهی به انوماالیش، کم‌وبیش از روح‌باوری‌ای، که خدایِ آفریدگار، سده‌هایِ بعد، از آن سر برآورد باخبر می‌شویم. اگرچه گزارشِ توراتی و قرآنی آفرینش در نهایت شکلِ دیگری به خود گرفت، ولی این اسطوره‌هایِ شگفت‌آور هرگز فراموش نشدند و بعدها با جامه‌یِ تک‌خدایی از نو وارد تاریخِ خدا شدند.

داستان انوماالیش با آفرینش خودِ خدایان آغاز می‌شود و این، چنان که سپس خواهیم دید، در عرفانِ مسیحی و اسلامی اهمیتِ بسیار می‌یابد. انوماالیش می‌گوید در آغاز خدایان جفت‌جفت از برهوتی آبناک و بی‌شکل ــ که خود ماده‌ای خدایی بود ــ فراز آمدند. در اسطوره‌یِ بابلی ــ و نیز پسان در کتاب مقدس ــ به «آفرینش از هیچ» اشاره‌ای نیامده است زیرا این اندیشه برای جهان کهن بیگانه بوده است. پیش از آن که خدایان یا انسانی در کار بوده باشند، این ماده‌یِ خام مقدس از ازل وجود داشته است. بابلیان که می‌خواستند این ماده‌یِ خدایی را به تصور درآورند، گمان‌شان می‌رفت به این که آن باید به زمین‌های باتلاقی بین‌النهرین مانند باشد، یعنی جایی که دو رودِ دجله و فرات دسترنجِ آسیب‌پذیرِ آدمی را دمادم به نابودی تهدید می‌کردند. بنابراین، در انوماالیش، خائوس (بشولیده‌گی) انبوهه‌ای آتشناک و جوشان نیست، بلکه گِل و لایی‌ست که در آن همه چیز بی‌مرز، بی‌شکل و بی‌ویژه‌گی‌ست:

آنگه که شیرین و تلخ درمی‌آمیختند
و هیچ به هم بافته نی ای نبود و
پیزُری آب را نمی‌آلود،
خدایان بی‌نام بودند، بی‌سرشت، بی‌آینده[۲].

سپس، از برهوتِ نخستین، خدایان برآمدند: اَبسو (آب شیرین رودها)، زن‌اش تیامه (دریای شور) و مَمو، زهدانِ خائوس. با این همه، این خدایان نمونه‌هایِ آغازین و کم مرتبتی بودند که می‌بایست برکشیده شوند. نام‌هایِ اَبسو و تیامه را می‌توان «مغاک»، «تهیگی» یا گلوگاه بی‌ته ترجمه کرد. این‌ها، همچون بی‌شکلی آغازین، ناجنبا و بی‌شکل بودند و هنوز چیستیِ روشنی نیافته بودند. پس، بر اثرِ روندی که به فیضان معروف است و بعدها در تاریخِ خدایِ ما اهمیتِ بزرگی پیدا می‌کند، چندین خدایِ دیگر از خدایانِ نخستین پدید می‌آیند. این خدایانِ جدید، جفت جفت، از یک دیگر زاده می‌شوند و در روندِ دگردیسی‌شان، حد و روشنی هرچه بیش‌تری می‌یابند. نخست «لخمر» و «لجامو» (هر دو به معنایِ لای و لجن و یعنی که آب و خاک هنوز آمیخته‌اند) سپس اَنشار و کیشار پدید می‌آیند که به ترتیب نمایشگرِ افق‌هایِ آسمان و دریا هستند. آن‌گاه آنو (آسمان‌ها) و اِیا (زمین) واردگود می‌شوند و به نظر می‌رسد که این روند به فرجامِ خود رسیده باشد. عالم ملکوت آسمان، رودها و زمین را داشت مشخص و جدا ز یک دیگر. ولی آفرینش تازه آغاز شده بود: نیروهایِ خائوس و ویرانگری را تنها می‌شد با نبردی پی‌گیر و دردناک مهار کرد. خدایانِ پرقدرت و جوان‌تر، بر والدینِ خود می‌شورند ولی با آن که اِیا بر اَبسو و مَمو چیره‌گی می‌یابد، در رویارویی با تیامه کارش به جایی نمی‌کشد، چرا که او گَله گَله غولان کریه می‌زاید تا برای‌اش بجنگند. خوشبختانه اِیا فرزندِ شگفت‌آوری دارد مردوخ نام، که خدایِ خورشید است و کامل‌ترین نمونه‌یِ سلاله‌یِ خدایی. در نشستی، که انجمنِ بزرگِ خدایان است، مردوخ وعده می‌دهد که با تیامه درآویزد، به شرط آن که سپس سرورِ آنان شود. پس از نبردی بس گران و طولانی، او با جان کندن بسیار تیامه را می‌کشد. در این اسطوره، آفریننده‌گی مبارزه‌ای‌ست که با سختی کشیدن و غلبه بر دشواری‌ها به دست می‌آید.

سرانجام مردوخ بر سرِ نعشِ بزرگِ تیامه می‌ایستد و بر آن می‌شود تا جهانی از نو بیافریند. پس پیکرِ تیامه را به دو نیم می‌کند تا گنبدِ آسمان و جهانِ آدمیان را بسازد؛ سپس قوانین را می‌پردازد تا هر چیز را بر جایِ شایسته‌یِ خویش نشانند. نظم می‌بایست برقرار شود. با این همه، پیروزی هنوز کامل نبود و هر ساله می‌بایست با نیایش‌خوانیِ ویژه‌ای از نو استوار شود. چنین است که خدایان در بابل، مرکزِ این زمینِ نو پدید، گرد می‌آیند و معبدی می‌سازند تا مراسمِ آسمانی در آنجا برگزار شود. پس زیگوراتِ بزرگ، «این معبدِ

زمینی، نمادِ آسمانِ بی‌کرانه» را به افتخارِ مردوخ برپا می‌کنند. معبد که کامل می‌شود، مردوخ بر بلندترین جایِ آن می‌نشیند و خدایان بانگ برمی‌آورند: «اینست بابل، شهرِ عزیز خدا، خانه‌یِ محبوب تو!» و نیایش چنین ادامه می‌یابد، «که دنیا از رویِ آن ساخته می‌شود و عالم نهان را آشکار می‌گرداند و خدایان را بر جایگاه‌شان در عالم می‌نشاند[۳].» قوانین و مراسم، همه و همه را در بر می‌گیرند؛ حتا خدایان می‌بایست به آن‌ها گردن گذارند تا آفرینش همچنان بپاید. این اسطوره از معنایِ درونیِ تمدن حکایت دارد و بابلیان هم همین را در آن می‌دیدند. آنان خوب می‌دانستند که نیاکان‌شان زیگورات را ساخته بوده‌اند، ولی داستان انوماالیش بازگوینده‌یِ این باور ایشان است که آفرینشگری‌شان به شرطی دوام می‌یابد که از نیرویِ خدایی بهره‌ور باشد. نیایش‌هایِ سال نو پیش از پیدایشِ انسان سروده شده بوده‌اند و در سرشت چیزها نبشته بوده‌اند، چنان که حتا خدایان نیز می‌بایست به آن‌ها گردن گذارند. این اسطوره بیانگرِ این اعتقادِ ایشان نیز بود که بابل مکانِ مقدسی‌ست مرکزِ جهان و خانه‌یِ خدایان. این اعتقاد کمابیش در همه‌یِ نظام‌هایِ دینیِ عهد باستان اهمیتِ بسیار داشت. ایده‌یِ شهر مقدس که در آن مردم احساس می‌کردند با قدرت مقدس، این سرچشمه‌یِ هستی و کارسازی، رابطه‌یِ نزدیک پیدا می‌کنند، در هر سه دین تک‌خداپرست اهمیتی خاص می‌یابد.

عاقبت، مردوخ، پس از فراغت از همه‌یِ کارها، انسان را می‌آفریند. او کین‌گو (همسر تهی‌مغز تیامه و آفریده‌ی هم او، پس از شکستِ اَبسو) را اسیر می‌کند و می‌کشد و با درآمیختنِ خون خدایی او با خاک، انسان را می‌سازد. بقیه‌یِ خدایان با شگفتی و ستایش بر این کار نظاره می‌کنند. در این گزارشِ اسطوره‌ای از منشاءِ انسان، اما، طنزی نهفته است. و آن این که آدمی نه تنها تاجِ سرِ مخلوقات نیست، بلکه از تخمه‌یِ نادان‌ترین و بی‌خاصیت‌ترینِ خدایان است. ولی در این داستان نکته‌یِ مهم دیگری هم هست. نخستین انسان، از پاره‌یِ تنِ یک خدا پدید می‌آید. همین است که او از سرشت خدایی بهره دارد. میان انسان و خدایان شکافی نیست. جهانِ طبیعی، انسان و خدایان همگی سرشتی یگانه دارند و از عنصرِ یزدانیِ یگانه‌ای برخاسته‌اند. این، نگاهی‌ست چندخدایی و کلیت‌باور. خدایان به سپهرِ هستی‌شناسیکی جدا از بشریت رانده نمی‌شوند. خداییت فرقی بنیادین با بشریت ندارد. بنابراین به وحیِ خدایی یا قانونِ خدایی، که از بالا بر زمین نازل شود، نیازی نیست. خدایان و انسان از یک رده‌اند، تنها با این تفاوت که خدایان

پرقدرت‌تراند و نامیرا. این دیدِ کلیت‌باور، نه مختص خاورمیانه، که در جهانِ کهن همه‌گیر بود. دو هزار و شش صد سال پیش، پینداروس روایت یونانیِ این اعتقاد را در چکامه‌ای درباره‌ی بازی‌هایِ المپیک چنین بازگو می‌کند:

ما خدایان و آدمیان
همه ز یک مادر جان می‌گیریم
تفاوتِ قدرتِ نهفته در چیزهاست، مگر
که می‌سازدمان جدا ز یک دیگر؛
آری، تک هیچ است، مگر مه آلوده آسمان
که خانه‌یِ پایدارِ ابدی‌ست.
در بزرگی روح، یا در تن ماهان، لیک
ما نیز می‌توانیم
به بی‌مرگان مانده باشیم.[۴]

پینداروس، به جایِ این که ورزشکاران را جوری ببیند که هر یک گرمِ کارِ خویش است تا آنچه را که در توان دارد به نمایش گذارد، آنان را وامی‌دارد از پهلوانی‌های خدایان، که آدمیان زور می‌زدند به پایِ آن‌ها برسند، تقلید کنند. انسان از خدایان، این هستندگانِ دورنشین، بنده‌وار تقلید نمی‌کرد. بلکه تا سرحدِ توانِ سرشتِ خدایی خویش زندگی و رفتار می‌کرد.

اسطوره‌ی مردوخ و تیامه گویا به میان مردم کنعان راه پیدا می‌کند. اینان نیز خود داستان همانندی داشتند درباره‌یِ بَعل ـ هَباد، خدای توفان و باروری که در کتاب مقدس از او بس به زشتی یاد می‌شود. داستان نبرد بَعل با یم ـ نهار خدای دریاها و رودها، به ۳۴۰۰ سال پیش بازمی‌گردد. بَعل و یم هر دو با اِل، خدای متعال کنعانیان، می‌زیستند. در شورای اِل، یم درخواست می‌کند که بَعل را به او تسلیم کنند. بَعل با دو جنگ‌افزارِ جادویی یم را شکست می‌دهد و نزدیک است او را بکشد که اَشِراح (زنِ اِل و مادر خدایان) پادرمیانی می‌کند که کشتنِ اسیر ناجوانمردی‌ست. بَعل شرمنده می‌شود و یم را رها می‌کند. یَم نماینده‌ی دشمن‌خوییِ دریاها و رودهاست و یکبند تهدید می‌کند که زمین را به زیرِ سیل می‌گیرد، حال آن که بَعل، خدایِ توفان، زمین را بارور می‌گرداند. در

روایت دیگری از این اسطوره، بَعل اژدهایِ هفت سر، لوتان، به عبری لِویاثان، را می‌کشد. کم و بیش، در همه فرهنگ‌ها اژدها نمادِ چیزی خفته، بی‌شکل و نامشخص است. بدین‌سان، بَعل با کاری کارستان، از واپس لغزیدن چیزها به حالتِ بی‌شکلیِ آغازین جلوگیری می‌کند و خدایان هم کاخِ زیبایی را که به افتخارش ساخته‌اند به او پاداش می‌دهند. بنابراین، در دین کهن، آفرینشگری کاری‌ست خدایی. امروزه نیز وقتی ما از «الهام» خلاق دم می‌زنیم، که گویا واقعیت را از نو شکل می‌دهد و معنای تازه‌ای به جهان می‌بخشد، زبان دینی را به کار می‌بریم.

بَعل، اما، راهی باژگونه در پیش می‌گیرد: می‌میرد تا به جهانِ موت (Mot)، خدای مرگ و نازایی، فرو رود. خدایِ متعال، اِل، از سرنوشت پسرش که آگاه می‌شود، از تخت به زیر می‌آید، جامه‌ای خشن از کنف به تن می‌کند و چنگ بر روی می‌زند ولی هرچه می‌کند نمی‌تواند پسر را نجات دهد. آنات، خواهر و معشوقه‌یِ بَعل، قلمروِ خدایی را وامی‌گذارد و به جست‌وجویِ روحِ همزاده‌یِ خود می‌شتابد «سر از پا نشناخته چون گاوی در پیِ گوساله‌اش یا میشی در طلبِ بره‌اش.[5]» و جسداش را که می‌یابد، به سوگ‌اش می‌نشیند آنگاه موت را می‌گیرد و با شمشیر پاره‌پاره‌اش می‌کند، بادش می‌دهد و پیش از آن که چون دانه‌یِ گندم در زمین بنشاندش، می‌سوزاند و لِه‌اش می‌کند. داستان‌های مشابهی هم درباره‌یِ مادینه خدایانِ بزرگِ دیگر ــ ایناننا، عشتار و ایزیس ــ هست که در پیِ خدایِ مرده می‌گردند و به خاک زندگی تازه می‌بخشند. پیروزیِ آنات، اما، می‌بایست به صورت مراسمی هر ساله جشن گرفته شود. سپس ــ درست نمی‌دانیم چه‌گونه زیرا منابع‌مان ناقص‌اند ــ بَعل به زندگی بازگردانده می‌شود و به آنات سپرده می‌شود. این خداگونه‌انگاری کلیت و هماهنگی، که در اتحادِ دو جنسِ نر و ماده نمود می‌یافت، در کنعانِ باستان به صورت مراسم هماغوشی جشن گرفته می‌شد. این مردمان با این‌گونه تقلید از خدایان، در پیکار آنان با سترونی انباز می‌شدند و باروری و آفرینشگریِ جهان را مسجل می‌ساختند. مرگِ یک خدا، در پیِ مادینه خدا گشتن و بازگشت پیروزمندانه به سپهرِ ایزدی، موضوعاتی دینی هستند که به بسیاری از فرهنگ‌ها راه یافته‌اند و در دینِ بس متفاوتِ خدایِ واحد که یهودیان، مسیحیان و مسلمانان می‌پرستنداش، نیز وارد شده‌اند.

دینِ خدایِ واحد در کتاب مقدس به ابراهیم نسبت داده می‌شود که در حدود ۳۹۰۰

تا ۴۰۰۰ سال پیش، از شهر اور بیرون می‌کوچد و در کنعان جایگیر می‌شود. از خودِ روزگارِ ابراهیم ما گزارشی در دست نداریم، ولی به نظر پژوهشگران، او شاید یکی از ریش سفیدانِ آواره‌ای بوده که در پایان هزاره‌یِ سوم پ. م، قوم‌اش را از بین‌النهرین به کناره‌های مدیترانه می‌برد. این آوارگان، که منابع بین‌النهرینی و مصری برخی‌شان را آبیرو (Abiru) یا آپیرو (Apiru) یا هابیرو (Habiru) می‌نامند، به زبان سامی باختری، که عبری یکی از آن‌هاست، سخن می‌گفتند. این قوم از کوچگرانِ معمولی نبودند که فصل به فصل با گله‌هاشان به تابستانگاه‌ها می‌کوچیدند، بلکه مردمی بودند که در مناسبات منطقه جا نمی‌افتادند و پیوسته با مقامات محافظه‌کار درگیری داشتند. به لحاظ فرهنگی، آنان از مردم صحرا سر بودند. بعضی از آنان سرباز مزدور بودند، برخی‌شان کارگزار حکومتی و بقیه هم بازرگان، خدمتگار یا پینه‌دوز. پاری از ایشان ثروتی به هم رساندند و بر آن شدند که زمینی دست و پا کنند و یک جا ماندگار شوند.

در داستان‌هایِ مربوط به ابراهیم در سِفر پیدایش آمده است که او سرباز مزدورِ پادشاهانِ سَدوم بوده و مدام با مقامات کنعان و اطراف کش مکش داشته است. سرانجام، همسراش سارای که می‌میرد او زمینی در حبرون در ساحل غربی رود اردن، می‌خرد. آن جور که از گزارشِ سِفر پیدایش درباره‌یِ ابراهیم و اخلافِ نزدیک‌اش برمی‌آید، گویا عبریانِ اولیه طیِ سه موج بزرگ در کنعان، اسرائیلِ کنونی، ساکن شده‌اند. یکی کوچ ابراهیم است به حبرون که حدود ۱۸۵۰ پ. م اتفاق می‌افتد. موج دوم در زمان نوه‌یِ ابراهیم، یعقوب که سپس اسرائیل نامیده شد، پیش می‌آید. او در شِکیم، که اکنون شهر عربی نابلوس در ساحل غربی رود اردن است ساکن می‌شود. کتاب مقدس می‌گوید که پسران یعقوب، اجدادِ دوازده سِبطِ اسرائیل، بر اثرِ قحطی در کنعان، به مصر می‌کوچند. موج سوم حدود ۱۲۰۰ پ. م رخ می‌دهد و طی آن، قبایلِ عبری که ادعا می‌کردند از نوادگان ابراهیم‌اند از مصر به کنعان درمی‌آیند. آنان می‌گویند که مصریان به برده‌گی برده بودندشان ولی خدایی یَهُوَه‌نام، که خدای رهبرشان موسا بوده، آنان را آزاد کرده است. اینان پس از آن که به زور وارد کنعان می‌شوند، با عبریان آن جا وحدت می‌کنند و همه با هم می‌شوند مردم اسرائیل. بنا بر کتاب مقدس، مردمی که ما به نام اسرائیلیان قدیم می‌شناسیم، اتحادی از گروه‌های قومیِ مختلف‌اند که مایه‌یِ همبستگی‌شان در اساس وفاداری به یهوه، خدایِ موساست. این گزارش کتاب مقدس

که قرن‌ها بعد، در حدود سده‌ی هشتم پ. م، نوشته شده، بی‌گمان بر پایه‌ی روایت‌های شفاهیِ کهن پرداخته شده است. در سده‌ی نوزدهم برخی پژوهندگانِ آلمانیِ کتاب مقدس، با به‌کارگیریِ روشی انتقادی، به این جا می‌رسند که در نگارشِ پنج سفرِ نخستِ کتاب مقدس، سِفرِ پیدایش، سِفرِ خروج، سِفرِ لاویان، سِفرِ اعداد و سِفرِ تثنیه، چهار منبع دست داشته‌اند و بعدها، در سده‌ی پنجمِ پ. م این چهار منبع سرِ هم می‌شوند و کتاب‌هایِ پنجگانه‌ی امروزین فراهم می‌آیند. این شیوه‌ی نقادی سخت با مخالفت روبه‌رو شده است. با این حال هنوز هیچ‌کس نظریه‌ی قانع‌کننده‌تری به دست نداده است که روشن سازد چرا از دو رخداد بزرگ کتاب مقدس، آفرینش و توفانِ نوح، دو روایتِ یکسره متفاوت آمده است و چرا نوشته‌های کتاب دستخوشِ تناقض‌اند. دو نویسنده‌ی نخستینِ سفر پیدایش و سفر خروج، یحتمل در سده‌ی هشتمِ مسیحی این دو بخش را نوشته‌اند، گرچه برخی می‌گویند این تاریخ باید قدیم‌تر از این‌ها بوده باشد. از آن دو تن، یکی که خدایِ خود را یهوه می‌نامد، یهوه‌باور و دیگری که نامِ اِلوخیم (Elohim) را نامِ برازنده‌تری برایِ خدای‌اش می‌داند، الوخیم‌باور خوانده شده است. تا سده‌ی هشتمِ پ. م، اسرائیلیان کنعان را به دو پادشاهی تقسیم کرده بودند. نویسنده‌ی یهوه‌باور در پادشاهی جنوبی، یهودیه، به کارِ نوشتن بود و نویسنده‌ی الوخیم باور در پادشاهی شمالی، اسرائیل. در فصل آینده به دو مرجعِ دیگرِ کتاب‌های پنجگانه ــ مرجع تثنیه‌نویس و مرجع دین‌پیشه ــ درباره‌ی تاریخ قدیم اسرائیل خواهیم پرداخت.

خواهیم دید که نویسندگانِ یهوه‌باور و الوخیم باور، هر دو، همان دیدگاه‌هایِ دینیِ همسایگان‌شان در خاورمیانه را دارند و در عین حال گزارش‌هایِ آنان نشان می‌دهند که در سده‌ی هشتم پ. م اسرائیلیان رفته رفته دیدی مشخص از آنِ خود پیدا می‌کنند. چنان که نویسنده‌ی یهوه‌باور داستانِ خدا را با گزارشی از آفرینشِ جهان آغاز می‌کند که در قیاس با انوماالیش بس کوتاه است:

> در روزی که یهوه خدا زمین و آسمان‌ها را بساخت، و هیچ نهال صحرا هنوز در زمین نبود و هیچ علف صحرا هنوز نروییده بود زیرا خداوند خدا باران بر زمین نباریده بود و آدمی نبود که کار زمین را بکند، و مه از زمین برآمده تمام روی زمین را سیراب می‌کرد. خداوند خدا پس آدم را از خاک زمین [آدَمَه. م] بسرشت و در بینی وی روح حیات دمید و آدم نَفسِ زنده شد.[۶]

این چنین سرآغازی، نوِ نو بود. نویسندهٔ یهوه‌باور به جای آن که مانند مردم چند- خداباور همروزگاراش در بین‌النهرین و کنعان بیش‌تر بر آفرینش جهان و بر عصر پیش از تاریخ انگشت بگذارد، به زمان تاریخی دلبسته‌گی نشان می‌دهد. در اسرائیل، تا پیش از سده‌ٔ هفتم پ. م چندان علاقه‌ای به موضوع آفرینش در میان نبود. در این زمان است که نویسنده‌ای که او را منبع دین‌پیشه می‌نامیم، توصیف شکوهمندی را می‌نویسد که اکنون سرفصل *سفر پیدایش* است. نویسندهٔ یهوه‌باور درست روشن و قاطع نمی‌گوید که یهوه یگانه آفرینندهٔ آسمان و زمین است. اما چشم‌گیرترین جنبه‌ٔ او دریافتی‌ست که از تفاوتِ میان انسان و خدا دارد. انسان (آدم) نه از عنصر خدایی، بلکه چنان که از جناس لفظی برمی‌آید، از خاک (آدمه) است.

نویسندهٔ یهوه‌باور، برخلاف همسایگانِ چند خدایی‌اش، تاریخ زمینی را، در قیاس با زمانِ مقدس و ازلیِ خدایان به عنوان چیزی نامقدس، سست بنیاد و اعتمادناپذیر، طرد نمی‌کند. او از رخدادهایِ پیش از تاریخ زود می‌گذرد تا به پایانِ دوره‌ٔ اسطوره‌ای، که داستان‌هایی چون توفان نوح و برج بابل را دربرمی‌گیرد، برسد و سپس به سرآغاز تاریخ مردم اسرائیل پا می‌گذارد. شروع ماجرا، در فصل دوازدهم، از آن جاست که یهوه به اَبرام، که سپس ابراهیم (پدرِ اقوامِ بسیار) خوانده می‌شود، می‌گوید که خانواده‌اش را از حَران، که اکنون در شرق ترکیه است، بردارد و به کنعان، در نزدیکی دریای مدیترانه، بیرون شود. به ما گفته می‌شود که پدرش، تارَح، که چند خداباور بوده، پیش از او با خانواده‌اش از *اور* به سویِ غرب بیرون رفته بوده است. اینک یهوه به ابراهیم می‌گوید که سرنوشتی خاص در انتظار اوست. او پدرِ امتی عظیم خواهد شد که روزی پرشمارتر از اخترانِ آسمان خواهند گردید و روزی ذُریت او زمینِ کنعان را مالک خواهد شد. توصیفِ نویسندهٔ یهوه‌باور از فراخوانِ ابراهیم، در سرگذشت آتی این خدا اثری ماندگار بر جای می‌گذارد. در خاورمیانه‌ٔ باستان، خداییت، مانا، را در مراسم و اسطوره تجربه می‌کردند. از مردوخ، بَعل و آنات انتظار نمی‌رفت که در زندگی روزانه و خاکی مومنان مداخله کنند. خدایِ اسرائیل، اما، قدرت‌اش را در رویدادهایِ جاری در جهانِ واقعی به کار می‌انداخت. او با اکنونِ مردم سروکار داشت و نخستین بار که تجلی کرد در این فرمان بود که ابراهیم باید مردم‌اش را ترک گوید و روانه‌ٔ زمینِ کنعان شود.

ولی راستی یهوه کیست؟ آیا ابراهیم همان خدایی را می‌پرستید که بعدها موسا، منتها با نامی دیگر، می‌پرستید؟ این نکته امروزه برایِ ما اهمیت بسیار دارد. ولی کتاب مقدس در این باره زبانِ روشنی ندارد و پاسخ‌هایی آشفته به این پرسش می‌دهد. نویسنده‌یِ یهوه‌باور می‌گوید مردمان از زمانِ نوه‌یِ آدم یهوه را می‌پرستیده‌اند. ولی در سده‌یِ ششم مسیحی گویا منبعِ دین‌پیشه به این نتیجه می‌رسد که اسرائیلیان، تا پیش از آن که یهوه از میانِ بوته‌هایِ سوزان بر موسا ظاهر شود، هرگز نام‌اش را نشنیده بودند. منبعِ دین‌پیشه، انگار که در این باره اختلاف بوده باشد، از زبانِ یهوه می‌گوید که او به راستی همان خدایِ ابراهیم است. یهوه به موسا می‌گوید که ابراهیم وی را «اِل شدای» [خدای قادر مطلق] خوانده بوده و نام خدایی وی، یعنی یهوه [ارباب یا سرور]، را نمی‌دانسته است[7]. نویسندگان کتاب مقدس و ویراستاران‌اش گویا از این اختلاف نظر کَک‌شان هم نمی‌گزد. نویسنده‌یِ یهوه‌باور، خدایِ خود را همواره «یهوه» می‌نامد. زمانی که او در کارِ نوشتن است، یهوه به واقع خدای اسرائیل است و نکته هم همین جاست. دین اسرائیلی عمل‌گرایانه و کمتر نگرانِ چنین ریزه‌کاری هایِ‌نظری‌ای بود که مایه‌یِ دغدغه‌یِ فکریِ ماست. با این همه نباید فکر کنیم که ابراهیم یا موسا به خدا همان جور باور داشتند که امروزه ما داریم. ما با داستانِ کتاب مقدس و تاریخِ بعدهایِ اسرائیل چندان خو کرده‌ایم که برداشت‌مان از دین یهودیِ پسین را به آن شخصیت‌هایِ کهن نسبت می‌دهیم. بنابراین گمان می‌کنیم که سه آباءِ اسرائیل، ابراهیم، پسرش اسحق و نوه‌اش یعقوب، تک‌خداباورانی بوده‌اند که خدایِ هر سه‌شان یکی بوده است. ولی به نظر نمی‌آید که چنین بوده باشد. شاید درستتر آن باشد که این عبریانِ قدیم را چند- خداییانی بدانیم که با بسیاری از عقاید دینیِ همسایگان‌شان در کنعان شریک بوده‌اند. آنان حتماً به خدایانی چون مردوخ، بعل و آنات باور داشته‌اند. شاید هم آن خداییتی که هر سه می‌پرستیدند، یکی نبوده است. چه بسا که «خدایِ ابراهیم»، «آن که اسحق از او می‌ترسد» و «قادر مطلقِ» یعقوب سه خدایِ مختلف باشند[8].

از این هم می‌توان پیشتر رفت. بسیار محتمل است که خدایِ ابراهیم همان اِل، خدای متعالِ کنعان، باشد. این خدا خود را به ابراهیم اِل شَدّای (اِل کوهستان)، که یکی از لقب‌هایِ سنتیِ اِل بود، می‌شناساند[9]. در جایِ دیگر او اِلِ اِلیون (برترین خدا) یا اِلِ بِتِل نامیده می‌شود. نام خدایِ متعالِ کنعان در نام‌هایی عبری چون

ایسرا-اِل یا ایشما-اِل* محفوظ مانده است. جوری که آنان اِل را تجربه می‌کردند برایِ چندخداباورانِ خاورمیانه ناشناخته نبود. چنان که سپس خواهیم دید، اسرائیلیان در سده‌هایِ بعد با مانا یا «قدسیتِ» هراسناکی از یهوه روبه‌رو می‌شوند. مثلاً او در کوه سینا از میان آتش‌فشانی هول‌انگیز بر موسا ظاهر می‌گردد و اسرائیلیان اجازه نمی‌یابند به او نزدیک شوند. در عوض خدای ابراهیم، اِل، خدایی نرمخوست. او چون دوست بر ابراهیم ظاهر می‌شود و حتاگاه چهره‌ای انسانی به خود می‌گیرد. این‌گونه ظهورِ ایزدی، که از آن به تجلی یاد می‌شود، در روزگار چندخداباوریِ کهن بس رایج بوده است. گرچه عموماً از خدایان انتظار نمی‌رفت سرراست در زندگیِ آدمیانِ میرا مداخله کنند، با این حال برخی از بزرگانِ اسطوره‌ای با خدایان‌شان چهره به چهره می‌شده‌اند. حماسه‌یِ ایلیاد سرشار است از چنین تجلیاتی. خدایان و مادینه خدایان به خواب مردم یونان و تروا می‌آیند و مرز میان جهانِ انسانی و خدایی از میان برداشته می‌شود. در پایانِ ایلیاد، پریاموس را جوانی بُرنا به سویِ کشتی‌هایِ یونانی هدایت می‌کند که در فرجامِ کار آشکار می‌شود او هرمس است[10]. یونانیان به پشت سر، به عصرِ زرینِ پهلوانان‌شان که می‌نگریستند، می‌دیدند که با خدایان نزدیکی تنگاتنگ داشته‌اند و خدایان، در نهایت، هم سرشتِ آدمیان بوده‌اند. این تجلی‌گری‌ها نمایشگرِ دیدِ کلیت‌باورِ پیش از تک‌خدا باوری‌اند. از آنجاکه خدا در بنیاد از انسان یا طبیعت جدا نبود، برای رابطه پیداکردن با او نیاز به دردسرِ چندانی هم نبود. جهان پر از خدایانی بود که هر زمان از هرگوشه وکناری جلوه می‌کردند و یا در چهره‌ی آدمی ناشناس خود را می‌نمایاندند. به نظر می‌رسد که مردم هم بعید نمی‌دیده‌اند که چنین خدابینی‌هایی در زندگی نصیب‌شان شود. این شاید توضیحی باشد بر داستانِ عجیبی در کتابِ اعمالِ رسولان که، در قرن اولِ مسیحی، پولسِ رسول و شاگرد-ش بارناباس را مردمِ لِستَرَه، در ترکیه کنونی، به جایِ زئوس و هرمس می‌گیرند[11].

به همین سان، اسرائیلیان که به پشتِ سر و به عصرِ زرین‌شان می‌نگریستند، ابراهیم، اسحق و یعقوب را با خداشان بس محرم و نزدیک می‌دیدند. اِل، مانندِ همه‌یِ شیخ‌ها یا سرکرده‌ها، دوستانه آنان را در کوچیدن‌هاشان راه‌نمایی می‌کند، به ایشان می‌گوید کدام

---

* اسرائیل و اسماعیل کنونی. ـ م

زن را بگیرند و در خواب با ایشان سخن می‌گوید. آنان گاه اِل را به صورتِ انسان می‌بینند. ایده‌ای که اسرائیلیان پَسان تکفیرش کردند. نویسنده‌ی یهوه‌باور در بابِ هژدهمِ سفرِ پیدایش به ما می‌گوید که خداوند در بلوطستانِ مَمری، نزدیکِ حِبرون، بر ابراهیم ظاهر می‌شود. ابراهیم چشم به بالا می‌گرداند و می‌بیند که در آن ظلِ گرما سه بیگانه مَرد به خیمه‌ی او نزدیک می‌شوند. او با همان ادبِ خاص مردمِ خاورمیانه از ایشان خواهش می‌کند بنشینند و بیارامند تا او برود و لقمه نانی براشان فراهم کند. در جریانِ گفت‌وگو روشن می‌شود که، طبیعتاً، یکی از آن مردان کسی نیست جز خدایِ ابراهیم که نویسنده‌ی یهوه‌باور همیشه او را «یهوه» می‌نامد. دو مردِ دیگر هم معلوم می‌شود که فرشته‌اند، هیچ کس از این تجلی چندان شگفت‌زده نمی‌شود. زمانی که نویسنده، در سده‌ی هشتمِ پ. م، این متن را می‌نوشته، هیچ یک از اسرائیلیان انتظار نداشته که خدا را این جور «ببینند». برای بیشترینه‌ی مردم این فکر بس تکان‌دهنده می‌بوده است. نویسنده‌ی الوخیم‌باور، که همروزگارِ نویسنده‌ی یهوه‌باور است، داستان‌های قدیمی درباره‌ی رابطه‌ی نزدیکِ آباءِ دین با خدا را شایسته نمی‌داند. او از رابطه‌ی ابراهیم یا یعقوب با خدا که حکایت می‌کند بهتر می‌بیند که میانِ آنان فاصله بیندازد و حال و هوایِ انسانگونه‌ی این افسانه‌هایِ کهن را از آن‌ها بگیرد. پس می‌گوید خدا به میانجیِ یک فرشته با ابراهیم سخن می‌گوید. اما نویسنده‌ی یهوه‌باور این قدرها بی‌ذوق نیست و در توصیفِ خود، رنگ و بویِ این تجلیات کهن را همچنان حفظ می‌کند.

یعقوب نیز شاهدِ چندین تجلی‌ست. در یک مورد، او بر آن می‌شود به حَران بازگردد تا از میانِ خویشاوندان همسری گزیند. در نخستین مرحله‌یِ سفرش در لوز، نزدیکِ دره‌یِ اردن می‌خُسبد و سنگی را به جایِ بالین زیرِ سر می‌گذارد. آن شب به خواب می‌بیند که نردبانی بر زمین برپا شده که سر به آسمان می‌ساید و فرشتگان میانِ قلمروِ خدا و انسان فراز و فرود می‌شوند. این خواب ما را به یادِ زیگوراتِ مردوخ می‌اندازد که بر فرازِ آن مردی، انگار معلق میانِ زمین و آسمان، با خدایِ خود رویارو می‌شود. یعقوب بر سرِ نردبان اِل را به خواب می‌بیند که او را برکت می‌دهد و عهدی را که با ابراهیم بسته بود با او تجدید می‌کند و می‌گوید که ذریتِ یعقوب امتی با قدرت خواهد شد و زمینِ کنعان از آنِ آنان خواهد گردید. از این گذشته، اِل وعده‌ای هم می‌دهد که، چنان که خواهیم دید، بر یعقوب بس تاثیر می‌گذارد. دین‌هایِ پیش از تک‌خداپرستی اغلب

محلی بودند. هر خدایی ناحیه‌یِ خاصی را زیرِ پوشش داشت و اگر کسی به ناحیه‌یِ دیگری پا می‌گذاشت، عاقلانه آن بود که خدایانِ آنجا را بپرستند. ولی اِل به یعقوب وعده می‌دهد که هرگاه او کنعان را ترک کند و به سرزمینِ بیگانه‌ای درآید نگاهبان‌اش باشد: «من با تو هستم، به هر کجا که روی تو را محافظت می‌کنم[۱۲].» داستانِ این تجلیِ ابتدایی نمایانگرِ آن است که دامنه‌یِ نفوذِ خدایِ متعال کنعان روبه گسترش بوده است.

یعقوب بیدار که می‌شود درمی‌یابد که نادانسته در مکانِ مقدسی که در آنجا مردم می‌توانند با خدایان‌شان گفت‌وگو کنند، خسبیده بوده است. او، از زبانِ نویسنده‌یِ یهوه‌باور، می‌گوید: «البته یهوه در این مکان است و من ندانستم!» او غرقِ حیرتی می‌شود که معمولاً به چندخداباوران، هنگامِ رویارو شدن با قدرتِ مقدسِ ایزدی دست می‌دهد. «این چه مکانِ ترسناکی است! این نیست مگر خانه‌ی خدا (بیت اِل)؛ این است دروازه‌یِ آسمان[۱۳]. او خودبه‌خود به زبان دینی زمانه و فرهنگ‌اش حرف می‌زند. بابل، این خانه‌یِ خدایان، دروازه‌یِ خدایان (باب-اِلی) نامیده می‌شد. یعقوب بر آن می‌شود که این زمینِ مقدس را، بنابر سنتِ چندخداییِ آن سرزمین، وقف کند. پس سنگی را که زیرِ سر نهاده بود چون ستونی برپا می‌دارد و روغن بر سرش می‌ریزد و تبرک‌اش می‌کند. از آن پس این مکان نه لوز، که بیت اِل (خانه‌یِ اِل) نامیده می‌شود. سنگ برپاداشتن از ویژگی‌هایِ آیین‌هایِ بارورِیِ کنعانی بوده که، همان جور که خواهیم دید، تا سده‌یِ هشتم پ. م در بیت-اِل رواج داشته است. با آن که اسرائیلیان بعدها چنین دینی را سخت محکوم کردند، مکان مقدسِ چندخدایی بیت-اِل، در روایتِ قدیمی، با یعقوب و خدای اش پیوندی استوار دارد.

یعقوب پیش از ترکِ بیت-اِل بر آن می‌شود که خدایی را که در آنجا دیدار کرده الوخیمِ خود سازد. این نام چکیده‌یِ همه‌یِ معناهایی بود که مردمان از مفهومِ خدا در سر داشتند. یعقوب به این نتیجه رسیده بود که اگر اِل (یا یهوه، آن جور که نویسنده‌یِ یهوه‌باور می‌نامدش) می‌توانست در حَران مراقب‌اش باشد، پس خیلی کارها از او برمی‌آید. این است که با او معامله می‌کند: اگر اِل از یعقوب محافظت کند، یعقوب هم در عوض او را الوخیم خود می‌کند، چه یگانه خدایِ با قابلیت هموست. اعتقاد اسرائیلیانه به خدا، بس عمل‌گرایانه است. ابراهیم و یعقوب برایِ این به اِل باور داشتند که به دردشان می‌خورد. آنان نمی‌نشستند بر سرِ هست و نیست‌اش چانه بزنند. اِل تجریدی

فلسفی نبود. در جهانِ باستان، مانا امرِ بدیهیِ زندگی بود و یک خدا زمانی ارجمند می‌بود که می‌توانست مانا را هرچه کاراتر به آدمی منتقل‌کند. این عمل‌گرایی همواره در تاریخِ خداشناسی خود را نشان داده است. مردم برایِ این برداشتی از خدا را قبول می‌کردند که دردی ازشان دوا می‌کرد، نه این که به لحاظ علمی یا فلسفی درست بود.

سال‌ها بعد یعقوب به همراه زنان و خانواده‌اش از حران بازمی‌گردد. پای‌اش به زمینِ کنعان که می‌رسد، شاهدِ تجلیِ شگفت‌آورِ دیگری می‌شود. از گذرگاهِ یَبوق که عبور می‌کنند، در ساحلِ غربیِ رود اردن یعقوب با بیگانه‌ای روبه‌رو می‌شود که سراسرِ شب را با وی کشتی می‌گیرد. در طلوع فجر، حریفِ یعقوب، مثلِ بیش‌ترِ هستندگانِ روحانی، دیگر نباید بماند و می‌خواهد برود که یعقوب می‌گوید رهای‌اش نمی‌کند مگر این که نام‌اش را فاش کند. در روزگار قدیم اگر نام کسی را می‌دانستی بر او چیره‌گی می‌یافتی. برایِ همین هم مردِ بیگانه خوش ندارد نام‌اش را آشکار کند. در جریانِ این رویارویی، یعقوب درمی‌یابد که حریف همان اِل است:

> و یعقوب از او سوءآل کرده گفت مرا از نام خود آگاه ساز. گفت چرا اسم مرا می‌پرسی؟ و او را در آنجا برکت داد. یعقوب آن مکان را فِنی‌-اِل [صورت خدا] نامیده (گفت) زیرا اِل را روبه‌رو دیدم و جانم رستگار شد[۱۴].

حال و هوایِ این تجلی بیش‌تر به حال و هوایِ ایلیاد می‌ماند تا تک‌خداپرستی آتی یهودیت که در آن فکرِ رابطه‌یِ محرمانه با خدا کفر دانسته می‌شد. گرچه این افسانه‌هایِ دیرین نشان می‌دهند که آباءِ دینی، به مانندِ چندخداباورانِ همروزگارشان، با خداشان دیدار می‌کرده‌اند، ولی در واقع بیانگرِ تجربه‌یِ دینیِ تازه‌ای هم هستند. ابراهیم در سراسرِ کتاب مقدس مردِ «ایمان» نامیده شده است. امروزه ما ایمان را همراییِ فکری با یک عقیده می‌دانیم. ولی چنان که یاد شد، نویسندگان کتاب مقدس ایمان به خدا را باوری انتزاعی یا متافیزیکی نمی‌دانستند. آنان «ایمان» ابراهیم را که می‌ستایند نمی‌خواهند راست‌کیشیِ او (باورِ دینی درست‌اش درباره خدا) را برسانند، بلکه منظورشان اعتماد اوست، کمابیش همان سان که ما می‌گوییم به کسی یا آرمانی ایمان داریم. در کتاب مقدس، ابراهیم از آن رو مردِ ایمان است که اطمینان دارد خدا به وعده‌های‌اش وفا می‌کند، حتا اگر این وعده‌ها محال بنمایند. چه طور ابراهیم می‌تواند پدرِ امتی بزرگ

باشد، در حالی که همسراش سارَه نازاست؟ خودِ فکرِ بچه‌دار شدنِ سارَه چندان مضحک است ــ آخر عادتِ زنان از او برافتاده بود ــ که وقتی ابراهیم و سارَه این وعده‌یِ خدایی را می‌شنوند به خنده می‌افتند. روزی که برخلافِ همه‌یِ این نشدن‌ها، پسرشان به دنیا می‌آید، نام‌اش را اسحق می‌گذارند، که شاید به معنایِ «خنده» باشد. اما وقتی خدا از ابراهیم می‌خواهد که پسرِ یکی یکدانه‌اش را برایِ او قربانی کند، اندوه جایِ خنده را می‌گیرد.

در جهانِ پیش از تک‌خداباوری، قربان کردنِ انسان رایج بود. این رسم البته ظالمانه بود، ولی منطق و انگیزه‌یِ خود را داشت. بسیاری از مردم فرزندِ نخست را بچه‌یِ خدا می‌دانستند و می‌گفتند این اوست که، بنا بر حقِ سروری، مادر را آبستن می‌کند. آنان معتقد بودند که خدا با پس انداختنِ بچه نیرویِ خود را مصرف می‌کند. بنابراین برای بازستاندن این نیرو و به گردش انداختنِ مانایِ موجود، نخست ــ زاده می‌بایست به پدرِ خدایی‌اش بازگردانده شود. اما موردِ اسحق یکسره فرق می‌کند. او هدیه‌یِ خداوند است، نه پسرِ خودِ خدا. بنابراین، نه دلیلی برای قربانی کردن وجود دارد و نه نیازی به بازپس دادنِ نیرویِ خدایی. با قربانی شدنِ فرزند، زندگی ابراهیم پاک بی معنا می‌شد، چرا که به او وعده داده شده بود که پدرِ امتی بزرگ خواهد شد. این خدا چهره‌ای متفاوت با دیگر خدایانِ جهانِ کهن پیدا کرده بود. او از تاروپودِ آدمی نبود و نیازی به بازستاندنِ نیرو از آدمی نداشت. او جایگاهی ویژه‌یِ خود یافته بود و هر طور که می‌خواست امر و نهی می‌کرد. ابراهیم بر آن شد که به خدای خود اعتماد کند. او و اسحق سفری سه روزه به کوه موریاح می‌روند که قرار است بعدها معبد اورشلیم در آن جا برپا شود. اسحق که از فرمانِ خدایی چیزی نمی‌داند، حتا می‌بایست هیزمِ سوزاندنِ خود را نیز خود به دوش بکشد. ابراهیم کارد به دست آماده است که در دمِ آخر خدا حرفِ خود را پس می‌گیرد و به ابراهیم می‌گوید که فقط می‌خواسته او را بیازماید. ابراهیم ثابت می‌کند که ارزش‌اش را دارد که پدر امتی عظیم بشود پرشمارتر از اخترانِ آسمان یا دانه‌هایِ شن در کنارِ دریا.

با این حال به چشمِ انسانِ کنونی، این داستان داستانِ هولناکی‌ست که خدا را دگرآزاری هوسباره و مستبد معرفی می‌کند و بی‌خود نیست که بسیاری کسان که در کودکی آن را شنیده‌اند، عطایِ چنین خدایی را به لقای‌اش بخشیده‌اند. اسطوره‌یِ خروج از مصر نیز که در آن خدا، موسا و فرزندان اسرائیل را به آزادی رهنمون می‌شود با

حساسیت‌هایِ امروزین هیچ سازگاری ندارد. داستان معروف است. فرعون مردمِ اسرائیل را رها نمی‌کند و خدا هم، تا او را به زانو درآورد، ده آفتِ هولناک بر مردمِ مصر نازل می‌کند: رود نیل به خون می‌نشیند؛ ملخ و وزغ زمینِ مصر را می‌پوشانند؛ زمین سربه‌سر در ظلمت فرو می‌شود؛ سرانجام خدا مصیبت‌بارترین آفت را نازل می‌کند: ملک‌الموت را می‌فرستد تا همه‌یِ نخست ـ زادگانِ پسرِ مصریان را بکشد ولی کاری به کارِ پسرانِ عبریان نداشته باشد. فرعون به ناگزیر اسرائیلیان را اجازه‌یِ ترکِ مصر می‌دهد ولی بعد پشیمان می‌شود و با سپاهیان‌اش در پی‌شان می‌تازد. در نزدیکی دریایِ نی‌ها به آنان می‌رسد، ولی دریا به اذنِ خداوند دهن باز می‌کند و اسرائیلیان به سلامت از آن می‌گذرند. مصریان که به دنبالِ ایشان پا به کفِ دریا می‌گذارند، خداوند آب را بهم می‌آورد و فرعون و سپاهیان‌اش غرق می‌شوند.

این خدا، خدایی سنگدل، جانبدار و آدم‌کش است. خدایِ جنگ است که پسان، یهوه صبایوت، خدایِ جنگاوران، نامیده می‌شود. او با همه‌یِ توان از کسانِ خود جانبداری می‌کند و به دیگران کمترین مهری نمی‌ورزد. خلاصه آن که او خدایِ قبیله‌ای‌ست. اگر یهوه همچنان خدایی خشن و بی‌رحم باقی می‌ماند به صلاحِ همه بود که هرچه زودتر شرِّ خود را کم کند. روایتِ نهایی اسطوره‌یِ خروج، جوری که در کتاب مقدس آمده، شرحِ موبه‌مویِ پیش آمدها نیست. بلکه پیامِ روشنی‌ست خطاب به مردمِ خاورمیانه‌یِ قدیم که با دریا شکافی خدایان از دیرباز آشنا بوده‌اند. با این همه، یهوه، برخلافِ مردوخ و بَعل، دریایی در همین جهانِ نامقدس و در زمانِ تاریخی را می‌شکافد. در این میان کوششی نشده داستان واقع‌گرایانه بازگو شود. اسرائیلیان در بازگوییِ داستانِ خروج، برخلافِ امروز، علاقه‌ای به دقتِ تاریخی ماجرا نداشتند. بلکه بیش‌تر می‌خواستند قصد و غرض از ماجرا را برسانند، هر ماجرایی که می‌خواهد باشد. امروزه نظرِ برخی از دانشمندان این است که داستانِ خروج اسرائیلیان از مصر، در واقع توصیفِ اسطوره‌ایِ شورشِ دهقانیِ پیروزمندانه‌ای علیهِ چیره‌گریِ مصر و همدستان‌اش در کنعان است.[۱۵] این حادثه برایِ زمانِ خودش رخدادی بی‌نظیر است و بر همه‌یِ کسانی که در آن دست داشتند، سخت تاثیرمی‌گذارد. تجربه‌ای سترگ از خیزشِ ستم‌دیدگان علیهِ قدرت‌مداران و توانگران.

در آینده خواهیم دید که گرچه یهوه همان خداوندِ خشن و بی‌رحمِ سفرِ خروج باقی نمی‌ماند، اما این اسطوره در هر سه دینِ توحیدی اهمیتِ بزرگی می‌یابد. شگفت آن که

اسرائیلیان این خدا را به امری ناشناختنی ـ به نمادِ معنویت و مهربانی بدل می‌کنند. با این حال داستانِ خونینِ سفرِ خروج همچنان منبعِ الهامِ برداشت‌هایِ خطرناک از امرِ خدایی و تئولوژی‌ای انتقام‌جویانه می‌شود. خواهیم دید که طیِ سدهِ هفتم پ. م نویسنده‌یِ سفرِ تثنیه همین اسطوره‌یِ کهن را به کار می‌گیرد تا تئولوژی وحشتناکِ قومِ برگزیده را که، در زمان‌هایِ مختلف، نقشی سرنوشت‌ساز در تاریخِ هر سه دین داشته است، به نمایش گذارد. از مفهومِ خدا نیز مثلِ هر ایده‌یِ بشری دیگری می‌شود بهره‌برداریِ ناپسند و ناجور کرد. از زمانِ نوشته شدنِ سفرِ تثنیه تا انواع بنیادگرایی که متاسفانه سکه‌یِ رایجِ زمانه‌یِ ماست، اسطوره‌یِ قومِ برگزیده و گُلِ سر سبدِ خدا بودن همواره الهام‌بخشِ تئولوژی‌ای تنگ نظر و قبیله‌ای بوده است. در عینِ حال، سفرِ تثنیه تفسیرِ دیگری از اسطوره‌یِ خروج را در خود دارد که، به موازات، تاثیری مثبت در تاریخِ تک‌خداباوری داشته است و آن سخن گفتن از خدایی‌ست که یار و یاورِ ناتوانان و مظلومان است. در بابِ بیست و ششمِ سفرِ تثنیه چیزی هست که شاید تفسیرِ اولیه‌یِ داستانِ خروج پیش از نوشته شدن‌اش به دستِ نویسندگانِ یهوه‌باور و الوخیم‌باور باشد. به اسرائیلیان امر می‌شود که نوبرِ حاصلِ زمین را به حضورِ کاهنانِ یهوه ببرند و می‌آید:

> پدر من آرامی‌ای آواره بود و با عددی قلیل به مصر فرود شده در آنجا غربت پذیرفت و در آنجا امتی کثیر شد. و مصریان با ما بدرفتاری نموده مرا ذلیل ساختند و بندگی سخت بر ما نهادند. و چون نزد یهوه خدای پدران خود فریاد برآوردیم خداوند آواز ما را شنید و مشقت و محنت و تنگی ما را دید. و خداوند ما را از مصر به دست قوی و بازوی افراشته و خوف عظیم و با آیات و معجزات بیرون آورد. و ما را به این مکان در آورد این زمین را زمینی که به شیر و شهد جاری‌ست به ما بخشید. و اینک نوبرِ حاصل زمین را که تو ای خداوند به من دادی آورده‌ام.[۱۶]

این خدا که شاید برانگیزنده‌یِ نخستین خیزشِ پیروزمند دهقانی بوده، خدایِ انقلاب است. در هر سه دین، او الهام‌بخشِ ایده‌یِ عدالتِ اجتماعی بوده‌است، گرچه، گفتنی‌ست، که یهودیان، مسیحیان و مسلمانان در دست‌یابی به این آرمان شکست خورده‌اند و او را به خدایِ وضعیتِ موجود بدل کرده‌اند.

اسرائیلیان یهوه را «خدایِ پدران ما» می‌نامیدند، ولی به نظر می‌رسد که او با اِل،

خداوند متعال کنعان، که آباءِ یهود می‌پرستیدندش فرقِ بسیار داشت. او شاید، پیش از آن که خدایِ اسرائیل شود، خدایِ مردمِ دیگری بوده است. یهوه، در تجلیاتِ اولیه‌اش، به موسا بارها و به تأکید و یقین می‌گوید که او خدایِ ابراهیم است، گرچه در اصل اِل شَدای خوانده می‌شده‌است. این تأکید ممکن است همان پژواک‌های دوردستِ بحثی بس قدیمی درباره‌یِ چیستیِ خدایِ موسا باشد. به گمان برخی، یهوه در اساس خدایِ جنگ و خدایِ آتش‌فشان‌ها بوده است، همان خدایی که در مِدیان، در اردن کنونی، می‌پرستیدندش.[17] ما هرگز نخواهیم دانست اسرائیلیان یهوه را از کجا پیدا کردند. البته اگر او را خدایی جدید بگیریم. امروزه شاید این نکته مسأله‌یِ مهمی باشد، ولی برایِ نویسندگانِ کتاب مقدس اهمیت چندانی نداشته است. در روزگارِ دیرینِ پیش از تک‌خداپرستی، خدایان درهم و برهم می‌شدند یا در هم تحلیل می‌رفتند، یا خدایانِ یک ناحیه با خدایانِ منطقه‌ای دیگر یکی انگاشته می‌شدند. به هر حال زادگاهِ این خدا هر کجا که باشد، مسلم این است که وقایعِ خروج، یهوه را یگانه خدایِ اسرائیل گردانید و موسا توانست به اسرائیلیان بباوراند که او نیز، به سانِ اِل خدای محبوبِ ابراهیم، اسحق و یعقوب، خدایی تَک است.

اکنون این نظریه را که یهوه در اصل خدایِ مردم مدیان بوده، دیگر چندان روا نمی‌دانند. ولی در همین مِدیان است که برایِ نخستین بار یهوه در خیالِ موسا نقش می‌بندد. یادمان هست که موسا در پیِ کشتنِ یک تن مصری که با اسیری اسرائیلی به خشونت رفتار کرده بود، ناگزیر از فرار از مصر می‌شود. او در مدیان پناه می‌گیرد، زنی به همسری می‌ستاند و روزی که گله‌یِ گوسفندانِ پدرزن را شبانی می‌کند با منظره‌ای شگفت روبه‌رو می‌شود: بوته‌ای به آتش مشتعل است بی آن که سوخته شود. موسا پیش می‌رود تا بوته را از نزدیک ببیند، که یهوه او را به نام می‌خواند و موسا ندا می‌دهد: «لبیک!» (من اینجایم! Hinenni)، و این پاسخِ همه‌یِ پیامبرانِ اسرائیل هنگام دیدار با خداست که نهایتِ وفاداری را می‌طلبد. سپس خدا ندا برمی‌آورد:

> بدین جا نزدیک میآ نعلین خود را از پاهایت بیرون کن زیرا مکانی که در آن ایستاده‌ای زمین مقدس است. و گفت من هستم خدای پدرت، خدای ابراهیم و خدای اسحق و خدای یعقوب. آن‌گاه موسا روی خود را پوشانید زیرا ترسید که به خدا بنگرد.[18]

به خلافِ تأکید نخست، که یهوه مطمئناً خدایِ ابراهیم است، او با خدایی که دوستانه در کنار ابراهیم نشسته و با او هم غذا شده بود، فرق می‌کند. او خوف‌انگیز و دوری‌گزین است. موسا که اسم و رسم‌اش را جویا می‌شود، یهوه با جَناسی پاسخ می‌گوید که، چنان که خواهیم دید، تک‌خداباوران قرن‌ها به کارش برده‌اند. او بی آن که سرراست نام‌اش را آشکار کند، جواب می‌دهد: «هستم آن که هستم» (اح یح اَشِر اح یح).[19] راستی منظور او چیست؟ حتماً، آن جور که پسان فیلسوفان تعبیر کردند، او نمی‌خواهد بگوید وجودی به خودباشنده است. زبانِ عبری، در آن مرحله، از چنین بُعد متافیزیکی برخوردار نبود و باید دو هزار سالی می‌گذشت تا به این مایه دست یابد. نه! خدا می‌بایست منظوری سرراست‌تر از این داشته باشد. اح یح اَشِر اح یح عبارتی عبری برای بیان منظوری نامشخص است. کتاب مقدس که می‌گوید: «رفتند جایی که رفتند» مقصود این است که: «هیچ نمی‌دانم کجا رفتند.» پس وقتی موسا از او می‌پرسد که کیست، خدا در واقع پاسخ می‌دهد: «کاریت نباشد من کی هستم!» یا «به تو ربطی ندارد!» یعنی که قرار نبوده از چیستیِ خدا سخنی به میان آید و قطعاً نمی‌بایست، برخلافِ چندخداباوران که گاه نامِ خدایان‌شان را دستکاری می‌کردند، با نامِ او بازی کنند. یهوه آن یگانه‌یِ نامشروط است: من همان خواهم بود که خواهم بود. او درست همانی خواهد بود که خود برمی‌گزیند باشد و بابتِ آن هیچ ضمانتی هم نمی‌دهد. فقط وعده می‌دهد که در سرنوشتِ امت‌اش شرکت خواهد کرد. اسطوره‌یِ سفرِ خروج کاری بزرگ از پیش می‌برد: امید به آینده می‌پرورد، آن هم در اوضاعی ناممکن.

این قدرت‌بخشی [به خداوند] بهایی داشت که باید پرداخته می‌شد. خدایانِ آسمان در قدیم چندان از آدمی دور بودند که کاری به گرفتاری‌هایِ او نداشتند. خدایانِ جوانتر چون بَعل، مردوخ و مادر-خدا به انسان نزدیک شده بودند ولی یهوه از نو میانِ انسان و خداییت شکاف می‌اندازد. این نکته در ماجرایِ کوهِ سینا به خوبی نشان داده می‌شود. مردم به پایِ کوه که می‌رسند به ایشان گفته می‌شود بروند رختِ خود را بشویند و از کوه فاصله بگیرند. موسا به ایشان می‌گوید: «برحذر باشید از این که به فراز کوه برآیید یا دامنه‌یِ آن را لمس نمایید زیرا هر که کوه را لمس کند کشته می‌شود». مردم دور از کوه می‌ایستند و یهوه در میانِ آتش و ابر نازل می‌شود:

> در روز سیّم به وقت طلوع صبح که رعدها و برق‌ها و ابر غلیظ بر کوه پدید آمد و آواز کرّنای بسیار سخت به طوری که تمامی قوم که در لشگرگاه بودند بلرزیدند. و موسا قوم را برای ملاقات خدا از لشکرگاه بیرون آورد و در پایان کوه ایستادند. و تمامی کوه سینا را دود فروگرفت زیرا خداوند در آتش بر آن نزول کرد و دودش مثل دود کوره‌ای بالا می‌شد و تمامی کوه سخت بلرزید.[۲۰]

موسا تک و تنها به قله‌ی کوه بَر می‌شود و الواحِ احکام را می‌ستاند. انسان به جایِ آن که، به مانندِ بینشِ چندخدایی، اصولِ نظم، هم‌آهنگی و عدالت را در طبیعتِ خودِ چیزها ببیند، آن‌ها را از آسمان می‌ستاند. این خدایِ تاریخ می‌تواند مایه‌یِ برانگیختنِ توجهِ بیش‌تری به عالمِ خاکی شود، عالمی که صحنه‌یِ نمایشِ کِردوکارِ اوست و در عینِ حال باعثِ خطرِ بیگانه‌گی از آن عالم نیز هست.

در متنِ نهاییِ سفرِ خروج، که در سدهِ پنجم پ. م فراهم شده است، آمده که خدا در کوهِ سینا با موسا عهد می‌بندد (حادثه‌ای که گویا در ۱۲۰۰ پ. م رخداده است). دانشمندان در این باره بحث‌ها کرده‌اند. پاری معتقداند که این عهد تا سده‌یِ هفتم پ. م در اسرائیل اهمیتی نمی‌یابد. ولی این عهد در هر تاریخی که بسته شده باشد، خودِ فکرِ آن می‌رساند که اسرائیلیان هنوز تک‌خداباور نبوده‌اند، چرا که این عهد فقط در زمینه‌ای چندخدایی می‌توانسته معنا داشته باشد.

اسرائیلیان نگفتند یهوه، خدایِ سینا، یگانه خداست، بلکه آنان در عهدشان وعده دادند که از خدایانِ دیگر چشم بپوشند و تنها او را بپرستند. مشکل بتوان در تمامِ اسفارِ تورات جمله‌ای تک‌خداباورانه یافت. حتا در ده فرمانی که در کوه سینا بر موسا نازل می‌شود نیز وجودِ خدایانِ دیگر مسلم انگاشته می‌شود: «ترا خدایانِ دیگر غیر از من نباشد.»[۲۱] پرستشِ خدایی واحد، گامی تازه بود. چنان که آخِناتون کوشیده بود خدایِ خورشید را بپرستد و دیگرِ خدایان سنتی مصر را فراموش کند ولی جانشینان‌اش پس از او بی‌درنگ شیوه‌یِ دیگری در پیش گرفتند. نادیده گرفتنِ سرچشمه‌یِ بالقوه‌یِ مانا تهوری بیجا بود و تاریخِ پسانِ اسرائیلیان نشان داد که آنان هیچ خوش نداشتند پرستشِ خدایان دیگر را به فراموشی بسپارند. درست است که یهوه مهارت خود را در امرِ جنگ ثابت کرده بود، ولی او خدایِ باروری که نبود. اسرائیلیان پس از جایگیر شدن در کنعان،

خودبه‌خود به آیینِ بَعل، اربابِ کنعان، روی آوردند که از گذشته‌هایِ دورِ دور رویشِ غلات را سبب شده بود. پیامبران با پافشاری از اسرائیلیان می‌خواستند که به عهدِ خود پایبند بمانند، ولی بیشترینه‌یِ مردم همچنان بَعل، اَشِیرَه و آنات را، به رسم قدیم، می‌ستودند. کتاب مقدس می‌گوید موسا که بر بالایِ کوه سینا بود، مردمِ پایِ کوه به دینِ چندخدایی کنعانی کهن بازگشتند. آنان گوساله‌ای زرین، که همان شمایلِ سنتیِ اِل بود، ساختند و به رسم کهن به عبادت‌اش نشستند. شاید فراهم آورندگانِ متنِ نهایی اسفار با نهادنِ این حادثه در کنارِ ظهورِ هول‌انگیز یهوه در کوه سینا، می‌خواسته‌اند ناخشنودی خود را از دو دسته‌گی اسرائیلیان نشان دهند. پیامبرانی چون موسا، دینِ والایِ یهوه را موعظه می‌کردند و بیشترینه‌یِ مردم عباداتِ دیرینه‌ای را خواستار بودند که، در کلیت‌نگری‌شان، خدایان و طبیعت و آدمی به وحدت می‌رسیدند.

با این همه، اسرائیلیان پس از خروج از مصر قول می‌دهند که یهوه را خدایِ یگانه‌یِ خود سازند و پیامبران هم در سال‌های بعد این قول و قرار را دمادم به ایشان گوشزد می‌کنند. اسرائیلیان وعده می‌کنند که فقط یهوه را به مثابه خدای خود بپرستند و او نیز در عوض قول می‌دهد که ایشان امّت خاصِ او خواهند بود و تنها ایشان از برکتِ این حمایت بهره‌مند خواهند شد و بس. یهوه به آنان هشدار می‌دهد که اگر عهدشکنی کنند، بی‌رحمانه نابودشان خواهد کرد. اسرائیلیان به هر حال پیمان را بسته بودند. در صحیفه یوشع مطلبی هست که شاید اولین متن در ستایشِ این عهد و پیمان میان اسرائیل و خداوندِ او باشد. این مطلب، قراردادی رسمی‌ست که معمولاً در آشتی دادنِ دو طرف در امورِ سیاسی خاورمیانه به کار بسته می‌شد. پیمان‌نامه براساسِ نسخه‌ای ثابت نوشته می‌شد. متن قرارداد با معرفی شاه، که طرفِ پُرزورتر بود آغاز می‌شد و سپس به تاریخِ روابط میان دو طرف در زمانِ حاضر اشاره می‌شد. در پایان، شرایطِ قرارداد و مجازات‌هایِ غفلت از آن آورده می‌شد. شرط لازم برایِ چنین پیمانی، وفاداریِ مطلق بود. در پیمانی که در سده‌یِ چهاردهم میان مورسیلیسِ دوم، شاه هیتی، و فئودالِ زیردست‌اش بسته شد، شاه درخواست کرد: «به دیگری رجوع مکن، پدرانات به مصر خراج بستند؛ تو مبادا چنان کنی... با دوستِ من باید دوست باشی و با دشمن‌ام، دشمن.» کتاب مقدس می‌گوید از وقتی اسرائیلیان به کنعان درآمدند و به اقوام خویش پیوستند، تمام ذُرّیتِ ابراهیم با یهوه پیمان بستند. اجراکننده‌یِ مراسم نیز یوشع، جانشین موسا و نماینده

یـهوه بود. این قرارداد بر اساسِ نسخه‌ای سنتی بسته می‌شود. نخست یـهوه معرفی می‌شود؛ بده بستان‌های‌اش با ابراهیم، اسحق و یعقوب یادآوری می‌شود؛ سپس گزارشی از حوادثِ خروج می‌آید؛ آن‌گاه یوشع شرط و شروط قرارداد را می‌خواند و از انجمن ـ کنندگانِ اسرائیل می‌خواهد که رسماً آن را تایید کنند:

> پس الان از یهوه بترسید و او را به خلوص و راستی عبادت نمایید و خدایانی راکه پدران شما به آن طرف نهر و در مصر عبادت نمودند از خود دور کرده یهوه را عبادت نمایید. و اگر در نظر شما پسند نیاید که یهوه را عبادت نمایید پس امروز برای خود اختیار کنید که را عبادت خواهید نمود خواه خدایانی راکه پدران شما که به آن طرف نهر بودند عبادت نمودند خواه خدایان آموریان راکه شما در زمین ایشان ساکن‌اید.[۲۲]

مردم می‌توانستند یا یهوه را اختیار کنند یا خدایانِ سنتیِ کنعان را. آنان درنگ نکردند. هیچ خدایی به پایِ یهوه نمی‌رسید؛ هیچ خداوندی چون او در قبالِ عبادت‌کنندگان‌اش حق‌شناسی نکرده بود. مداخله‌یِ مقتدرانه‌اش در سرنوشتِ آنان حکایت از آن داشت که، به دور از هر شک و گمانی، یهوه شایسته آن بود که الوخیمِ ایشان شود. آنان تنها او را خواهند پرستید و خدایانِ دیگر را به دور خواهند افکند. قوم بر سرِ تصمیمِ خود استوار بود که تنها یهوه را به عنوانِ الوخیم خود اختیار کند. یوشع ندا درمی‌دهد: «پس الان خدایان غیر راکه در میان شما هستند دور کنید و دل‌هایِ خود را به یهوه خدای اسرائیل مایل سازید.»[۲۳]

از کتاب مقدس برمی‌آید که مردم به عهدِ خود وفادار نبودند. به هنگام جنگ که به کاردانی نظامیِ یهوه نیاز داشتند به یادش می‌افتادند و در اوقاتِ آرامش بَعل، آنات و اَشیرَه را به رسم قدیم عبادت می‌کردند. با آن که کیش یهوه از بیخ و بن گرایشِ تاریخیِ دیگری داشت، اغلب خود را در اصطلاحاتِ دیرینِ چند-خدایی بیان می‌کرد. شاه سلیمان در اورشلیم، شهری که پدرش داود از یبوسی‌ها گرفته بود، معبدی برای یهوه ساخت به شکلِ معابد خدایان کنعانی. این معبد سه حیاطِ چهارگوشه داشت که به اتاقی مکعب شکلِ کوچکی با نامِ قدسِ‌قدسیان می‌انجامید. تابوتِ شهادت (Ark of the Covenant)، همان ضریحِ قابل حملی که اسرائیلیان در سال‌هایِ آواره‌گی به همراه داشتند، در این اتاق قرار داشت. درونِ معبد حوضِ مفرغی بزرگی بود نماینده‌یِ یام، دریایِ آغازینِ

اسطوره‌یِ کنعانی، و دو ستونِ آزادِ چهار متر و هشتاد سانتی‌متری، به نشانه‌یِ آیینِ باروریِ اَشیرَه. اسرائیلیان به عبادتِ یهوه در مکان‌هایِ مقدسی که از کنعانیان، در بیت‌ـاِل، شیلون، حبرون، و بیت‌اللحم و دان به ایشان رسیده بود، روی آوردند. این‌ها مکان‌هایی بودند که مراسمِ خدایانِ پیشین همچنان در آن‌ها برگزار می‌شد. این معبد به زودی ویژه‌گی پیدا کرد، در عین حال، همان‌جور که خواهیم دید، در آنجا فعالیت‌هایِ غیردینی هم انجام می‌شدند. اسرائیلیان رفته‌رفته معتقد شدند که این معبد برگردانی از بارگاهِ آسمانیِ یهوه است. آنان جشن سال نوِ خود را در پاییز برگزار می‌کردند. این جشن با مراسم قربانیِ بُزِ بلاگردان در روزِ کفاره آغاز می‌شد و پنج‌روز بعد با جشنِ برداشتِ محصول به نام جشنِ Tabernacles که پایکوبی برای شروع سالِ کشاورزی بود، ادامه می‌یافت. پاری معتقداند که برخی از مزامیر همان سرودهایِ به تخت نشستنِ یهوه در معبدش در جشنِ Tabernacles هستند که، مانندِ جلوس مردوخ، یادآورِ به اسارت گرفتنِ خائوسِ آغازین است.[۲۴] شاه سلیمان خود با هر آیینی می‌ساخت. چندین همسرِ چندخداباور داشت که خدایانِ خود را عبادت می‌کردند. او با همسایگانِ چندخداباوراش نیز روابطی دوستانه داشت. همواره خطرِ آن بود که آیینِ یهوه در آیین‌هایِ رایج در میانِ مردم تحلیل برود. این خطر به ویژه در نیمه‌ی دومِ قرن نهم پ. م بسیار بود. در ۸۹۶ پ. م شاه اَخاب به پادشاهیِ اسرائیلِ شمالی می‌رسد. همسرش، ایزابل، دختر شاهِ صور و صیدون، لبنان کنونی، چندخداباور سرسختی‌ست و قصدِ آن دارد که سرزمینِ اسرائیل را به کیش بَعل و اَشیرَه درآورد. او کاهنان بَعل را به اسرائیلِ شمالی فرامی‌خواند و چندی نمی‌گذرد که آنان هوادارانی پیدا می‌کنند. اینان کسانی بودند که پس از فتحِ اسرائیل به دست داوود شاه، نیمه یهوه‌باور شده بودند. اَخاب به یهوه وفادار می‌ماند ولی جلوِ آیین‌گردانی ایزابل را نمی‌گیرد. اما وقتی در پایانِ فرمانروایی‌اش در آن سرزمین خشکسالی می‌افتد، پیامبری به نام الیاس (ایلیا، ایلی‌ـیاح، یهوه خدایِ من) با جُبه‌ای موبین و تنبانی چرمین، به راه می‌افتد و علیهِ بی‌ایمانی به یهوه موعظه سر می‌دهد. او اَخاب و قوم را فرامی‌خواند که به کوه کَرمِل بالا شوند و مناظره‌یِ یهوه با بَعل را شاهد باشند. او با حضورِ ۴۵۰ تن از انبیایِ بَعل، با عتاب و خطاب از قوم می‌پرسد تا به کِی می‌خواهند در میانِ این دو خدا بلنگند؟ سپس می‌گوید دو گاو نر بیاورند، یکی برای خودش و دیگری برای انبیایِ بَعل و آن دو گاو را بر دو مذبح می‌گذارند. دو طرف

می‌بایست بانگ برآورند و از خدایان‌شان بخواهند از آسمان آتشی فرو فرستد و قربانی را بسوزاند. قوم فریاد می‌زند: «نیکو گفتی!» انبیایِ بَعل از صبح تا نیمروز نام او را فریاد می‌کنند، به گِرد محرابِ خود جست و خیز می‌کنند. غریو برمی‌آورند و با تیغ‌ها و نیزه‌هاشان بر خود زخم می‌زنند. ولی «نه آوازی برمی‌آید، نه پاسخی.» ایلیا به طعنه می‌گوید: «بلندتر او را بخوانید! هر چه باشد او خداست، شاید فکرش مشغول است، یا به خلوت رفته. شاید در سفر است، شاید هم خواب باشد و باید بیدارش کرد.» با این همه هیچ اتفاقی نمی‌افتد: «نه آوازی هست و نه کسی که جواب دهد یا توجه نماید.»

اکنون نوبت نوبتِ الیاس است. قوم گِرد محرابِ یهوه جمع می‌آید و الیاس به دورِ مذبح خندقی می‌سازد و در آن آب می‌اندازد تا هیزم مذبح دیرتر بسوزد. آن گاه الیاس به صدایِ بلند یهوه را آواز می‌دهد. که به ناگاه آتش از آسمان فرومی‌افتد و هیزمِ مذبح و گاو را می‌بلعد و آبِ درونِ خندق را می‌لیسد. قوم به روی زمین افتاده می‌گویند: «یهوه او خداست.» فریاد می‌زنند «یهوه او خداست.» الیاس فاتحی بخشایشگر نیست. دستور می‌دهد: «انبیاءِ بَعل را بگیرید و یکی از ایشان رهایی نیابد.» او همه‌گیِ ایشان را در دره‌ای در آن نزدیکی کشت.[۲۵] چند خداباوران معمولاً عقیده‌یِ خود را به مردم تحمیل نمی‌کردند، چرا که در ایزدِستان برای همه جا بود ـ البته ایزابل در این میان استثنایی جالب است. این حوادثِ اسطوره‌ایِ کهن نشان می‌دهند که، از همان آغاز، آیینِ یهوه سرکوبگر، خشن و منکرِ کیش‌هایِ دیگر بوده‌است. در فصلِ آینده این پدیده را به‌تفصیل بررسی خواهیم کرد. پس از این کشتار، الیاس بر قله‌یِ کوه کرمل برمی‌آید و صورت در میانِ زانوان می‌نهد و خادم خود را چندین بار می‌فرستد تا افق را نگاه کند. بارِ آخر خادم از پاره ابری ـ به قدرِ کفِ دست ـ خبر می‌آورد که از دریا بالا می‌آید. الیاس به او می‌گوید برود شاه اَخاب را بیاگاهاند که تا پیش از این که باران او را مانع شود، راهِ خانه در پیش گیرد. و در اندک زمانی آسمان از ابرِ غلیظ و باد سیاه‌فام می‌شود و باران سخت می‌بارد. الیاس، هنوز در خلسه، کمر خود را می‌بندد و به نزد ارابه‌یِ اَخاب می‌رود. یهوه با فرستادنِ باران، رویِ دستِ بَعل، خدای توفان، بلند می‌شود و ثابت می‌کند که در کارِ باروری همان قدر تواناست که در کارِ جنگ. الیاس از ترسِ این که کسان به خونخواهیِ انبیاءِ بَعل بیایند، به شبه‌جزیره‌یِ سینا می‌گریزد و به کوهی که خداوند در آن بر موسا ظاهر شده بود، پناه می‌گیرد. در این جا او خدا-نمودی را تجربه می‌کند که نشان از

یهوه‌نگریِ تازه‌ای‌ست. به او امر می‌شود که در مَغاره‌ای بخزد تا از خروشِ خدا در امان ماند:

> و اینک خداوند عبور نمود و بادِ عظیم سخت کوه‌ها را وادراند و صخره‌ها را به حضور خداوند خُرد کرد اما خداوند در باد نبود. بعد از باد زلزله شد اما خداوند در زلزله نبود. بعد از زلزله آتشی، اما خداوند در آتش نبود و بعد از آتش آوازی ملایم و آهسته. و چون الیاس این را شنید روی به ردای خود پوشانید.[۲۶]

برخلافِ خدایان، یهوه در هیچ یک از نیروهایِ طبیعت نیست، بلکه در جایی یکسره جدا از این‌هاست. او در وَزِشِ نرمِ نسیم، و در تناقضِ سکوتِ گویا، احساس می‌شود.

داستان الیاس حاویِ واپسین گزارش اسطوره‌ای گذشته‌هایِ دور در متون یهودی‌ست. تغییر، سربه‌سر، جهانِ تمدندار را درمی‌نوردید. دوره‌یِ ۸۰۰ تا ۲۰۰ پ. م عصرِ تغییراتِ محوری (Axial Age) نام گرفته است. در این دوره در تمام مناطقِ مهم جهان تمدندار، مردم ایده‌ئولوژی‌هایِ تازه‌ای آفریدند که تاثیرشان تا به امروز همچنان باقی‌ست. این نظام‌هایِ دینیِ جدید، بازتابِ دگرگونیِ اوضاع اجتماعی و اقتصادی بودند. بنا به دلایلی که هنوز درست بر ما روشن نیستند، همه‌یِ تمدن‌هایِ بزرگ به رغم این که با هم بده بستانی نداشتند (از جمله چین و اروپا) در راستایِ هم تحول یافتند. افزایشِ ناز و نعمت مایه‌یِ پیدایشِ یک طبقه‌یِ بازرگان شد. قدرت رفته‌رفته از شاه و دین-پیشگان به بازار منتقل شد. این ثروت جدید مایه‌یِ شکوفایی فرهنگی و فکری و نیز تحولِ وجدانِ فردی شد. همپایِ شتاب گرفتنِ تغییرات در شهرها، نابرابریِ اقتصادی و بهره‌کشی چهره‌یِ هرچه روشنتری به خود گرفتند و مردم اندک‌اندک دریافتند که اعمال‌شان می‌تواند در سرنوشتِ نسل‌هایِ آینده مؤثر افتند. هر ناحیه‌ای ایده‌ئولوژی خاصی برایِ پاسخ دادن به این پُرسمان‌ها و گرفت و گیرهایِ خود پرورد. آیینِ تائو و کنفوسیوس در چین، آیینِ هندو و بودایی در هند و خِردباوری فلسفی در اروپا. خاورمیانه به راه‌حلِ یگانه‌ای نرسید، ولی در ایران زرتشت و در اسرائیل پیامبرانِ عبری روایت‌های گونه‌گونی از تک‌خداپرستی به دست دادند. شاید عجیب به نظر آید، ولی مفهومِ «خدا» همانندِ دیگر بینش‌هایِ بزرگِ آن زمانه، در اقتصادِ بازار و در حال و هوایِ سرمایه‌داری‌ای خشن به ظهور رسید.

در فصلِ آینده به دینِ اصلاح شده‌یِ یهوه خواهم پرداخت، ولی اینک نگاهی گذرا به دو تا از این تحولات می‌اندازیم. تجربه‌یِ دینی هند نیز به موازاتِ چنین راستاهایی پیش آمد، ولی تأکیدهایِ متفاوت‌اش، خود روشن می‌سازد که مفهوم خدا در نزدِ بنی‌اسرائیل چه ویژه‌گی‌ها و دشواری‌هایی داشته است. خِردباوری افلاتون و ارسطو نیز دارایِ اهمیت‌اند، زیرا یهودیان، مسیحیان و مسلمانان از اندیشه‌هایِ آنان بهره‌ها برده و کوشیده‌اند با همه‌یِ تفاوتی که خدایِ یونانی با خدایِ خودشان دارد، این اندیشه‌ها را با تجربه‌یِ دینیِ خود سازگار کنند.

در سده‌یِ هفتم پ. م آریایی‌ها از پهنه‌ای که اکنون ایران است، به دره‌یِ سِند تاختند و مردم بومی را به زیرِ فرمان خود درآوردند و اندیشه‌هایِ دینیِ خود را، که امروزه در مجموعه‌ای به نام ریگ وِدا گرد آمده‌اند، بر آنان تحمیل کردند. این آریاییان خدایانِ بسیاری داشتند که بیانگرِ بسیاری از ارزش‌هایِ خدایانِ خاورمیانه بودند و نیروهایِ طبیعت را به صورتِ غریزه‌هایی صاحب قدرت، زندگی و شخصیت نمایش می‌دادند. با این همه، مردم رفته‌رفته دیدند که خدایانِ رنگارنگ ممکن است جلوه‌هایِ خدایِ مطلقِ یگانه‌ای باشند که خدایانِ دیگر را در خود فراهم دارد. آریاییان نیز، همانند بابلیان، خوب می‌دانستند که اسطوره‌هاشان نه توصیفِ واقعیِ جهان پیرامون، بلکه حکایتگرِ رمز و رازی هستند که حتا خودِ خدایان نیز از گشودن‌شان ناتوانند. آنان آمدند ببینند خدایان و جهان چه‌گونه از خائوسِ آغازین برآمده‌اند، و بدین جا رسیدند که هیچ کس از رازِ وجود آگاه نیست، حتا خدایان:

که می‌داند جهان از کجا برآمده
این‌ها همه از کجا برون ریخته
کارِ خدا بودن یا نبودن‌اش را
تنها او می‌داند
که از فرازِ برترین آسمان می‌بیند
یا شاید او هم نمی‌داند.[۲۷]

دینِ ودایی نکوشید توضیحی برایِ سرچشمه‌یِ حیات بیاورد یا به پرسش‌هایِ فلسفی جواب‌هایِ ممتاز بدهد. بلکه چنان پرداخته شده بود تا مردم را در رویارویی با

حیرت و هراسِ از هستی یاری دهد. این دین بیش‌تر می‌پرسید و کمتر پاسخ می‌داد، و می‌خواست آدمی را در شگفت‌زده‌گی نگاه دارد.

هنگامی که در سده‌یِ هشتم پ. م نویسندگانِ یهوه‌باور و الوخیم‌باور سرگرمِ نوشتنِ رویدادهایِ خود بودند، تغییرات اوضاع اجتماعی و اقتصادی هند، دین ودایی کهن را از کارایی انداخته بودند. ایده‌هایِ مردم بومی، که بر اثر هجومِ آریاییان قرن‌ها سرکوب شده بودند، رو آمدند و عطشِ دینی تازه‌ای پدید آوردند. از نو جان گرفتنِ کارما، یعنی عقیده به این که سرنوشتِ آدمی را کردارهایِ خودِ وی رقم می‌زنند، باعث شد که مردم دیگر خدایان را به خاطر رفتارهایِ نامسئولانه‌یِ خود سرزنش نکنند. مردم، بیش از پیش، خدایان را به سانِ نمادهایِ واقعیتی یگانه و بَرین می‌نگریستند. دین ودایی همه‌اش شده بود مراسمِ قربانی ولی همین که مردم از نو به وَرزِه (Excercise) کهنِ هندی، یوگا (مهار کردنِ نیروهایِ ذهنی با روش‌هایِ ویژه‌ای برای تمرکز) روی می‌آورند خود می‌رساند که مردم از دینی که همه‌اش به عالم برون توجه داشت، ناخرسند بودند. قربانی کردن و نیایش‌سرایی بسنده نبودند. مردم می‌خواستند به معنایِ درونیِ این مراسم پی ببرند. خواهیم دید که انبیاءِ بنی‌اسرائیل نیز همین ناخرسندی را داشتند. در هند، خدایان را دیگر به چشمِ موجوداتی بیرون از عبادتگران نمی‌دیدند، بلکه زن و مرد می‌کوشیدند تا حقیقت را در درونِ خود بود ـ باش ببخشند.

در هند خدایان از اهمیت افتادند و آموزگارانِ دینی جای‌شان را گرفتند. مردم آنان را برتر از خدایان می‌شمردند. این، موضع‌گیری مهمی به سودِ ارزشِ آدمی و آرزویِ او برایِ مهار کردنِ سرنوشت بود. و این یعنی همان بینشِ بزرگِ شبه‌قاره‌یِ هند. دین‌هایِ نوپایِ هندو و بودایی نه دستِ رد به سینه‌یِ خدایان زدند و نه مردم را از پرستشِ آنان بازداشتند. نظرشان این بود که سرکوب و انکار زیان بخش‌اند. هندوان و بوداییان برای برتری یافتن بر خدایان و فراتر رفتن از آنان راهِ دیگری در پیش گرفتند. در خلالِ سده‌یِ هشتم پ. م دانایان این نکته‌ها را در نوشته‌هایی با نامِ ***آرانی یاکاها*** و ***اوپانیشادها*** گرد آوردند که هر دو رویِ هم به ***ودانتا***، یعنی پایان وداها، شهرت یافته‌اند. با گذشت زمان بر شمارِ اوپانیشادها افزوده شد، تا این که در سده‌یِ پنجم پ. م تعدادشان به دویست تا رسید. آیینِ هندو را نمی‌شود «دین» نامید، چرا که ساختِ دستگاه‌هایِ دینی را ندارد و نیز منکرِ آن است که فقط و فقط یک تفسیر بتواند درست باشد. بنابر برداشتِ

ویژه‌یِ اوپانیشادها، خداییت برتر از خدایان است و در همه چیز حضوری تنگاتنگ دارد.

در دینِ ودایی، مردمان در مراسم قربانی قدرتِ مقدسی را تجربه می‌کردند که برهمن نام گرفته‌بود. اعتقاد بر این بود که کاستِ دین-پیشِگان (مشهور به برهمنان) نیز از این نیرو بهره دارند. از آنجا که مراسمِ قربانی را نمونه‌ای خُرد از جهانِ بزرگ می‌دانستند، برهمن رفته‌رفته به‌قدرتی تعبیر می‌شود که پاس‌دارنده‌یِ همه‌یِ چیزهاست. کلِ عالم کردوکاری ایزدی‌ست که از وجودِ مرموز برهمن، معنایِ درونی هستی، می‌جوشد. اوپانیشادها از مردم می‌خواهند که برهمن را در همه چیز ببینند. این، به معنایِ سرراستِ کلمه، همان روندِ تجلی‌ست؛ از پرده برون افتادنِ بنیادِ نهانِ همه‌یِ چیزها. هر رویدادی، جلوه‌ای از برهمن است. دیدِ درست، یافتنِ یکیگی در پسِ پدیدارهایِ رنگارنگ است. پاری از اوپانیشادها برهمن را قدرتی شخصی و برخی دیگر آن را سخت غیرِ شخصی می‌انگارند. برهمن را نمی‌شود «تو» خطاب کرد؛ برهمن نامی‌ست خنثا؛ نه زن است و نه مرد. و نباید او را اراده‌یِ خداییتی فرمانفرما پنداشت. برهمن با آدمی سخن نمی‌گوید. با آدمیان دیدار نمی‌کند. او فراتر از همه‌یِ این کارهایِ بشری‌ست. شخصِ خود نیز به ما جوابی نمی‌دهد. از گناه کردنِ ما آزرده نمی‌شود و نمی‌توان گفت که ما را دوست دارد و یا از دستِ ما خشمگین است. سپاس گفتن یا ستودن‌اش به خاطرِ آفرینشِ جهان، کارهایی سربه‌سر بی‌هوده‌اند.

درواقع این قدرتِ خدایی در ما ساری است و پاس‌دارنده و الهام‌بخشِ ماست، وگرنه بر ما پاک بیگانه می‌بود. فنونِ یوگا آدمی را از جهانِ درون آگاهانیده‌اند. البته، همان جور که خواهیم دید، فرهنگ‌هایِ دیگر هم خود به اصولِ یوگا در طرزِ نشستن، نفس کشیدن و آدابِ غذا خوردن و تمرکزِ ذهنی رسیده‌اند و روشنی یافته‌گی و اشراقی را تجربه کرده‌اند که، گرچه به شیوه‌هایِ گونه‌گون تفسیر شده‌اند، به نظر می‌رسد برای بشریت طبیعی بوده‌اند. ***اوپانیشادها*** مدعی بودند که این تجربه‌گریِ ساحتِ تازه‌ای از «خود» (Self) همان قدرتِ مقدسی‌ست که پاس‌دارنده‌ی بقیه‌یِ جهانِ بیرون از «خود» است. اصلِ جاویدانِ درون هر کسی آتمان خوانده می‌شود، که خود روایتِ تازه‌ای از دیدِ کلیت‌باورِ چندخدایی کهن است و بازیافتِ این اندیشه، در واژگانی نو، که حیاتِ درون و برونِ ما هر دو یکی و از گوهرِ خدایی‌اند. چاندوگااوپانیشاد این نکته را در حکایتِ نمک

باز می‌گوید. مرد جوانی سرِتاکه تو نام دوازده سالی‌ست که ودا می‌خواند و به خود مشغول است. روزی پدرش اودّالاکا پرسشی می‌کند که او از جواب‌اش درمی‌ماند. پس پدر بر آن می‌شود درباره‌ی حقیقتِ بنیادی، که او از آن پاک بی‌خبر است، به وی درسی بیاموزد. از پسر می‌خواهد تکه نمکی در آب بیندازد و فردا آن را نزد او بیاورد. صبحِ روز دیگر که پدر نمک را از او می‌خواهد، سرتاکه تو نمی‌یابدش چه در آب حل شده است. اودّالاکا از وی می‌پرسد:

می‌شود آب را از این وَر بچشی ببینی چه مزه‌ای دارد؟
شور است.
می‌شود آب را از میانه بچشی ببینی چه مزه‌ای دارد؟
شور است.
می‌شود از آن وَرَش بچشی ببینی چه مزه‌ای دارد؟
شور است.
آب را دور بریز و بیا پیشِ من.
پسر همان می‌کند که پدر می‌گوید ولی (با این کار نمک) از نمک‌بودن نمی‌افتد. [پدر] به او می‌گوید: «پسرِ عزیزم، راستی که تو نمی‌توانی هستی را در این جا دریابی، ولی این نیز راست است که هستی در این جا هست. این گوهرِ بنیادین، کلِ جهانِ را همچون خود خویش داراست. راستین همانا این است. خود همانا این است: همان که تو هستی، سرِتاکه تو!

بنابراین برهمن، گرچه ما نمی‌بینیم‌اش، جهان را آگنده است و، چونان آتمان، جاودانه در درونِ یکایکِ ماست.[۲۸]

آتمان نمی‌گذارد خدا بُت شود و بُت یعنی واقعیتِ بیرونی در «آن بالاها» که فرافکنیِ ترس‌ها و امیالِ ماست. در آیینِ هندو، خدا هستی‌ای نیست افزون بر جهان، آن‌گونه که ما می‌شناسیم، و از این رو با جهان هم گوهر هم نیست. عقل را نیز در این میانه راهی به جایی نیست. آن [خدا] فقط از رهگذرِ تجربه‌ای (anubhara) که در واژگان یا مفهوم‌ها بیان شدنی نیست، خود را بر ما «باز-می‌گشاید». برهمن «آنی‌ست که در واژگان بیان نشود، ولی آنی‌ست که از رهگذرش واژگان به بیان درآیند... آنی که با سَر نتوان‌اش

اندیشید، ولی آنی‌ست که از رهگذرش سَر می‌تواند اندیشید.[۲۹] با خدایی چنین اندرباش (Immanent) نتوان سخن گفت یا درباره‌اش اندیشید، یعنی به موضوعِ صرفِ اندیشه بَدَل‌اش ساخت. آن، واقعیتی‌ست که تنها در خلسه می‌توان‌اش بازشناخت؛ در حسِ اصیلِ از خود برگذشتن. خدا،

> به اندیشه‌یِ کسانی درآید که آن را فراسویِ اندیشه می‌شناسند، نه کسانی که گمان دارند با اندیشه می‌توانندش شناخت. بر فرزانگان ناشناخته است و بر ساده‌دلان شناخته. شناخته در خلسه‌یِ بیدارکننده‌ای‌ست که درِ زندگیِ ابدی را می‌گشاید.[۳۰]

عقل نیز همچون خدایان انکارنمی‌شود، بلکه از آن بَر گذشته می‌شود. تجربه‌یِ برهمن یا آتمان قطعه‌ای موسیقی یا شعر را می‌ماند که توضیحِ عقلی برنمی‌دارد. درست است که عقل باید تا کاری هنری ساخته و ارزش‌اش شناخته شود، ولی تجربه‌یِ هنری چنان است که از مرز منطقیِ محض یا قوه‌یِ فکری فراتر می‌رود. درونمایه‌یِ پایدار تاریخِ خدا نیز همین است.

آرمانِ از خود بَرگذشتن در یوگی تبلور می‌یابد. او از خانه و کاشانه چشم می‌پوشد، همه‌یِ وابستگی‌ها و مسئولیت‌هایِ اجتماعی را رها می‌کند و به جست‌وجویِ روشنگری برمی‌آید تا به پهنه‌یِ دیگری از هستی دست یابد. در ۸۳۸ پ. م مرد جوانی سیدهارتا گآوتاما نام نیز همسر زیبای‌اش، پسرش و خانه‌یِ مجلل‌اش در کاپی لاواش نو در صد و هفتاد کیلومتری بنارَس، را رها می‌کند و مرتاضی و قلندری پیشه می‌سازد. او از مشاهده‌یِ درد و رنج سخت یکه می‌خورد و می‌خواهد به رازِ آن پی ببرد تا به دردِ وجود، که دامنگیرِ چیزهایِ دور و بَرِ اوست پایان دهد. شش سالِ آزگار پیشِ پایِ مرشدانِ مختلفِ هندو می‌نشیند و به خاطرِ گناهانِ پیشین، خود را کیفر می‌دهد، ولی کارَش به جایی نمی‌کشد. آموزه‌هایِ خردمندان چنگی به دل‌اش نمی‌زنند و نَفس‌کشی‌های‌اش نیز بیش‌تر او را ناامید می‌کنند. سرانجام از همه‌یِ این شیوه‌ها دست می‌شوید و شبی در عالم خلسه به روشنی می‌رسد. گیتی سربه‌سر شور و شوق می‌شود، زمین به رقص درمی‌آید، از آسمان گل می‌بارد، نسیمی عطرآگین وزیدن می‌گیرد و خدایان در ملکوت‌شان به پایکوبی برمی‌خیزند. باز، از نو، همچون روزگارِ چندخدایی، خدایان، طبیعت و انسان همدلانه دست در دستِ هم می‌نهند. اینک امیدِ تازه‌ای به رَستن از رنج و

پیوستن به نیروانا، به پایانِ درد. گآوتاما اکنون بودا شده است، روشنی یافته مرد. نخست، دیوی مارا نام او را وسوسه می‌کند که در همان جا بماند و از سرمستیِ نویافته سرخوش باشد. بهتر است در این باره با کَس سخن نگوید زیرا که گفته‌های‌اش را باور نمی‌کنند. ولی دو تن از خدایانِ ایزدستانِ سنتی ــ ماهابرهما و سَکرَ، سرکرده‌یِ دِواها ــ نزد بودا می‌آیند و از او می‌خواهند که شیوه‌هایِ خود را به جهانیان بازشناساند. بودا می‌پذیرد و چهل و پنج سال سراسرِ هند را از زیرِ پا به در می‌کند و پیام‌اش را به این و آن می‌رساند. در این جهانِ درد و رنج تنها یک چیز ثابت و پایدار است و آن دارما، حقیقت درباره‌یِ درست زیستن، است که می‌تواند از درد وارهاندمان. در این جا هیچ سخنی از خدا به میان نیست. بودا، البته، به وجودِ خدایان باور دارد، چرا که آنان بخشی از کوله‌بار فرهنگی‌اش هستند، ولی اعتقاد ندارد که آنان برایِ آدمی چندان ثمری داشته باشند. خدایان نیز خود اسیرِ قلمرو درد و گذار بودند. آنان وی را در رسیدن به روشنگری یاری نداده بودند؛ آنان هم، مانندِ دیگر هستندگان، درگیرِ گردونه‌یِ باز زایش بودند و دیر یا زود ناپدید می‌شدند. با این حال، در بزَنگاه‌های زندگی ــ همچون زمانی که بر آن شد تا پیام‌اش را موعظه کند ــ فکر می‌کرد که این خدایان‌اند که او را برمی‌انگیزند و در این راه تکاپو می‌کنند. هم ازین رو بود که بودا خدایان را انکار نمی‌کرد، مگر باورداشت که واقعیتِ فرجامین، نیروانا، از خدایان برتر است. هنگامی که بوداییان به سرمستی، یعنی به حسِ بَر شدن، در مراقبه، می‌رسند آن را حاصلِ تماس با هستنده‌ای فوقِ‌طبیعی نمی‌دانند. چنین حالت‌هایی برای آدمی طبیعی‌اند. هرکس که فنونِ یوگا را بیاموزد و به شیوه‌یِ درست زندگی کند، بِدان دست می‌یابد. بنابراین، بودا از شاگردان‌اش می‌خواهد که به جایِ توکل به یک خدا، در اندیشه‌یِ رستگاری خود باشند.

بودا پس از روشنی یافتن، هنگام دیدار با شاگردانِ پیشین‌اش، خطوط اصلی دستگاهِ فکری‌اش را که تنها بر یک اصل بنا شده‌اند، برای‌شان بازگو می‌کند: هستی، سر به سر، «دوکها» ست، همه رنج؛ زندگی سراسر کَژی‌ست. چیزها در گذری بی‌معنی می‌آیند و می‌روند. هیچ چیز ارزشی پایدار ندارد. دین زمانی پدید می‌آید که آدمی درمی‌یابد خطایی در کار است. در روزگار پیش از تک‌خداباوری کهن، این دریافت به پیدایشِ اسطوره‌یِ جهانی مثالی و خدایی، همبسته با جهانِ ما، انجامید که می‌توانست نیرویِ خود با بشریت تقسیم کند. بنابر تعالیم بودا، آدمی با همدردی کردن با همه‌یِ

جانداران، با مهربانی و نرمی سخن گفتن و رفتار کردن و با پرهیز کردن از هرگونه ماده‌ي تخدیرکننده و مست‌کننده که روان را در زنگِ تیره‌گی می‌اندازد، می‌تواند از دوکها رهایی یابد.

بودا ادعا نمی‌کرد که این دستگاه [عقیدتی] کارِ خودِ اوست. بلکه می‌گفت از آن پرده برگرفته است: «من راهی قدیمی را دیدم، جاده‌ي کهنی را، کوبیده‌ي بوداهاي گذشته.»[۳۱] این دستگاه، همچون آیین‌هاي پیش از تک‌خداپرستی، با ساختِ بنیادیِ وجود همخوان و در ذاتِ خود زندگی نهفته است. واقعیتی عینی دارد، نه از آن رو که می‌شود با دلیلِ منطقی اثبات‌اش کرد، مگر از آن رو که هر کس به جدّ بکوشد بدان شیوه بزیَد می‌بیند که می‌شود. هر دینِ پُررونقی، گرمی بازارش از کاراییِ آن است، نه از استدلال‌هاي تاریخی یا فلسفی‌اش.

بوداییان، در بسیاری از پهنه‌هاي جهان، قرن‌هاست دریافته‌اند که این شیوه‌ي زیستن به زندگی‌شان معنای برتری می‌بخشد. کارما مردمان را در چرخه‌ای بازنایستادنی از نوزایش، به زندگی همواره رنجبار گره می‌زند. ولی اگر آنان بتوانند دیدِ خود-مدارنگرِشان را اصلاح کنند، خواهند توانست سرنوشت خود را تغییر دهند. بودا روندِ نوزایش را به شعله‌ای مانند می‌کند که چراغی را برمی‌افروزد و این یک نیز چراغی دیگر را می‌افروزد و این یک چراغی دیگر و دیگر را تا آن که شعله خاموش شود. اگر کسی به هنگامِ مرگ همچنان شعله‌ور و دیدش خطا باشد، با شعله‌اش چراغی دیگر را خواهد افروخت. ولی اگر چراغ خاموش شود، چرخه‌ي رنج از گردش بازمی‌ایستد و نیروانا رخ خواهد نمود. «نیروانا» در لغت به معناي «خنک شدن» یا «خاموش شدن» است. البته، این معنی جنبه‌ی منفی ندارد، بلکه در زندگی یک بودایی داراي نقشی همسانِ خداست. ادوارد کونتز، در کتابِ *آیینِ بودا: ماهیت و تحول‌اش*، می‌نویسد بوداییان با توصیفی که از نیروانا، به مثابه واقعیتِ فرجامین، می‌دهند، همان پنداشت‌هاي خداپرستان را دارند:

> بدانیم که نیروانا پاینده است، ثابت، نابودی‌ناپذیر، ناجنبا، بی‌سن و سال، نامیرا، زاییده ناشده و ناگذرا، یعنی که قدرت است، سرمستی و شادی، جایگهی ایمن، پناهگاه و اَمن جایی برنیاشوبیدنی، حقیقتِ راستین است و واقعیتِ بَرین؛ نیکوست، آماجِ فرجامین و یگانه هدفِ غایی زندگیِ ماست؛ همان آرامشِ جاویدان، نهان و درک ناشدنی.[۳۲]

شاید برخی بوداییان بر این قیاس خُرده بگیرند و بگویند مفهوم «خدا» تنگ‌دامنه‌تر از آن است که برداشت ایشان از آن واقعیتِ فرجامین را بتواند بیان کند. آن هم تا اندازه‌یِ زیادی بدین خاطر است که یزدان‌پرستان (Theists) از کلمه‌یِ «خدا» معنایی محدود مراد می‌کنند و منظورشان هستنده‌ای‌ست که با ما انسان‌ها تفاوتِ چندانی ندارد.

بوداییان نیز مانند فرزانگانِ اوپانیشادها تأکید دارند که نمی‌توان تعریفی از نیروانا به دست داد یا آن که همچون یکی از واقعیت‌های انسانی درباره‌اش نظر داد.

به نیروانا رسیدن همانندِ «به عرش رسیدنِ» پنداشته‌یِ مسیحیان نیست. بودا همواره از پاسخ گفتن به پرسش‌هایی که درباره‌یِ نیروانا یا دیگر امورِ غایی می‌شد، سرباز می‌زد، زیرا آن‌ها را «نادرست» یا «ناشایست» می‌دانست. ما نمی‌توانیم نیروانا را تعریف کنیم زیرا واژگان و مفهوم‌هایِ ما وابسته‌یِ جهانِ حواس و گذراند. تجربه تنها دلیلِ قابل اعتماد است. مریدانِ بودا برای‌شان مسلم بود که نیروانا وجود دارد، زیرا آنان زندگی نیک را می‌زیستند و از همین رهگذر می‌توانستند نیروانا را آنی نظاره کنند.

> ای کاهنان، هست آن که زاییده نشده، موجود نشده، آفریده نشده، آمیخته نشده، هرآینه، ای کاهنان، نبود آن که زاییده نشده، موجود نشده، آفریده نشده، آمیخته نشده، گریزی نمی‌توانست بود از آن که زاییده شده، موجود شده، آفریده شده، آمیخته شده. ولی چون هست آن که زاییده نشده، موجود نشده، آفریده نشده، آمیخته نشده، پس گریزی هست از زاییده شده، موجود شده، آفریده شده، آمیخته شده.[۳۳]

کاهنان نمی‌بایست از چیستی نیروانا پرس‌وجو کنند. همه‌یِ آنچه که بودا می‌توانست کرد این بود که زورقی‌شان بیاورد و به «کرانه‌هایِ دور»شان بِبَرَد. اگر می‌پرسیدند بودایی که به نیروانا رسیده پس از مرگ زنده است یا نه بودا پرسش را «نادرست» می‌شمرد و پاسخی نمی‌گفت. این مثلِ آن بود که بپرسند شعله‌ای که خاموش می‌شود به کجا می‌رود. گفتنِ این که بودا و نیروانایی هست یا نیست، در هر حال خطاست. کلمه‌یِ «هست» چیزی را نمی‌رساند که بتوانیم بفهمیم‌اش. خواهیم دید که یهودیان، مسیحیان و مسلمانان نیز در پاسخ به مسئله‌یِ «وجودِ» خدا، قرن‌هاست همین را گفته‌اند. بودا می‌کوشید نشان دهد که زبان چنان سازوبرگی ندارد که بتواند از پسِ واقعیتی فراسویِ جهانِ مفهوم‌ها و عقل برآید. البته او انکارگرِ عقل نبود، مگر می‌خواست بر اهمیتِ

روشن و دقیق اندیشیدن و کاربُردِ درستِ زبان انگشت بگذارد. اما در نهایت عقیده داشت که تئولوژی و یا باورداشت‌هایِ یک فرد، و نیز مراسمی که وی در آن‌ها شرکت می‌جوید، هیچ اهمیتی ندارند. این‌ها همه می‌توانند گیرا و خوشایند باشند ولی معنایِ تعیین‌کننده‌ای ندارند. تنها چیزی که اهمیت دارد، زندگی نیک است؛ بودایی اگر در این راه بپوید درمی‌یابد که دارما واقعی‌ست، حتا اگر نتواند به زبان بیان‌اش کند.

از سویِ دیگر، یونانیان شیفته‌یِ عقل و منطق بودند. افلاتون (۳۴۶- ۴۲۷) همواره درگیرِ مسائلِ شناخت‌شناسی و ماهیتِ خِرَد بود. او بسیاری از کارهایِ نخستین‌اش را در دفاع از سقراط نوشت، سقراطی که با پرسش‌های فکربرانگیزش مردم را وامی‌داشت اندیشه‌هایِ خود را بپالایند و در ۳۹۹ به جرمِ بی‌خدایی و تباه کردنِ جوانان به مرگ محکوم شد. او، همان‌جور که در میانِ هندیان هم دیدیم، از جشن‌هایِ دیرسال و اسطوره‌هایِ دینی به تنگ آمده بود و آن‌ها را خوارکننده و ناشایست می‌دانست. افلاتون از فیلسوفِ سده‌یِ ششم پ. م پیثاگوراس [فیثاغورس] تاثیر پذیرفته بود، و این یک نیز خود، یحتمل، از اندیشه‌هایِ هندیان، از رهگذرِ ایران و مصر، تاثیر گرفته بود. پیثاگوراس معتقد است که روح یزدانییتی‌ست نزول کرده و آلوده، زندانی تن، چنان که در گور، و محکوم به چرخه‌یِ باز زایشِ ابدی. او تجربه‌یِ عامِ مردم را از حسِ بیگانه بودن در جهانی که گویا از سرشتِ ما نیست، بازگو کرده است. به نظر او روح را با مراسمِ تزکیه می‌توان آزاد کرد تا با جهانِ بسامان به هماهنگی برسد. افلاتون نیز به وجودِ واقعیتی نامتغییر باور دارد و یزدانییتی فراسویِ جهانِ حواس. به نظرِ او روح یزدانییتی‌ست نزول کرده، دور از اصلِ خویش، تخته‌بندِ تن ولی توانا به بازیافتِ آستانِ یزدانیِ خویش از طریقِ پالایشِ قدرتِ عقل. در تمثیلِ مشهورِ غار، افلاتون تاریکی و تیره‌گیِ زندگیِ آدمی بر رویِ زمین را وصف می‌کند: آدمی نخست سایه‌هایِ واقعیت‌هایِ جاوید را لرزان بر دیواره‌یِ غار می‌بیند و بس. ولی اندک‌اندک می‌توان او را بیرون کشاند تا با فروغِ ایزدی خو بگیرد و به روشنگری و آزادی برسد.

افلاتون در سال‌های پایانیِ عمر یحتمل از اعتقاد به مینوها (Ideas) یا ایده‌هایِ جاویدان دست برداشت، ولی همین باور در برداشتِ بسیاری از تک‌خداباوران از خدا تأثیری ژرف بر جای نهاد. باور این بود که این مینوها واقعیت‌هایی ثابت و پایداراند که به یاری عقل درک و دریافت می‌شوند؛ واقعیت‌هایی کاملتر، پایدارتر و کاراتر از پدیدارهایِ

مادیِ دگرگون شونده و جُنبایی که ما با حواس‌مان باشان برخورد می‌کنیم. چیزهایی که در این جهان‌اند، صرفاً صورت‌هایِ جاودان در قلمروِ خدایی را پژواک می‌دهند، با آن‌ها انباز می‌شوند و از آن‌ها تقلید می‌کنند. از تمامِ مفهوم‌هایِ کلیِ ما چون عشق، دادگری و زیبایی، مینوهایی همخوان با آن‌ها وجود دارند. اما برترینِ این صورت‌ها همانا مینو (ایده)یِ نیکی‌ست. افلاتون اسطوره‌یِ کهن در بابِ سرنمون‌ها (Archetypes) را به قالبی فلسفی می‌ریزد. مینوهایِ جاودانِ او در واقع روایتِ عقلانیِ عالم ایزدیِ اسطوره‌ای‌اند که پدیدارهایِ این جهانی همانا سایه‌هایِ آن‌اند. او درباره‌یِ ماهیتِ خدا بحثی نمی‌کند و تنها به جهانِ ایزدیِ صوَر می‌پردازد، گرچه گاه به نظر می‌رسد که زیباییِ ایده‌آل یا نیکی در فلسفه‌ی او نمایشگرِ واقعیتی بَرین‌اند. به گمان افلاتون، جهانِ ایزدی ایستاو بی‌تغییر است. یونانیان حرکت و تغییر را نشان از واقعیتی پست می‌شمردند. هرچه که هویتی راستین دارد همیشه همان که هست می‌ماند و ویژه‌گی‌اش ماندگاری و تغییرناپذیری آن است. کاملترین حرکت، بنابراین، حرکتِ دَوَرانی‌ست زیرا همواره به سرآغازش بازمی‌گردد. گردشِ افلاک خود همانا نهایتِ تلاشِ آن‌ها در تقلید از جهانِ ایزدی‌ست. این تصورِ یکسره ایستا از عالم ایزدی، بر یهودیان، مسیحیان و مسلمانان، ژرف، تأثیر می‌گذارد، گرچه چندان چیزِ مشترکی هم با خدایِ وحی ندارد؛ همان خدایی که بس پُرتکاپو و نوآور است و، در کتاب مقدس، حتا تغییرِ عقیده می‌دهد و از آفریدنِ آدم پشیمان می‌شود و بر آن می‌شود تخمه‌یِ آدمی را در توفانِ نوح براندازد.

نزد افلاتون جنبه‌ای عرفانی بود سخت بابِ دندانِ تک‌خداپرستان. صوَرِ ایزدیِ افلاتون نه واقعیت‌هایی در «آن بالاها»، که در نفسِ آدمی خانه دارند. افلاتون در گفت‌وگویِ هیجان‌انگیزاش به نام ***میهمانی*** باز می‌نماید که عشق به بدنی زیبا چه‌گونه می‌تواند پالوده شود و به اندیشه‌ورزی (theoria)یِ مستانه‌ای در بابِ زیبایی ایده‌آل بدل گردد. او از زبانِ دیوتیما، رایزنِ سقراط، شرح می‌دهد که این زیبایی بی‌مانند، جاودان و مطلق است، یکسره بی‌شباهت به هر چیزی که ما در این دنیا می‌یابیم.

> این زیبایی پیش از هر چیز جاودانه است؛ نه بود شدنی‌ست و نه نابودشدنی؛ نه بالنده است و نه پژمرنده؛ نه چنان است که زیبا به دیده‌ای و زشت به دیده‌ای دیگر و نه زیباست در دَمی و زشت در دَمی دیگر؛ نه زیباست نسبت به این و نه زیبا نسبت به آن؛ نه زیباست

> این جا و نه زشت آن جا، چندان که به چشم بیننده‌اش فرق کند؛ و نیز این زیبایی نه به تصور درمی‌آید چون زیبایی صورت یا دست یا هر پاره‌ی دیگری از بدن، یا زیبایی اندیشه و علم، یا به سانِ زیبایی که نشستگاهِ خود را در چیزی جز خود دارد، خواه در جانداری خواه در زمین یا آسمان یا هر چیز و هر جایِ دیگری. او زیبایی‌ست مطلق، در خود باشنده، بی‌مانند، جاودانه.[۳۴]

باری، این مینویِ زیبایی بسیار به همانی می‌ماند که یزدان‌پرستان نام‌اش را خدا نهاده‌اند. این مینوها، با همه‌یِ برین بوده‌گی‌شان، باز هم در ذهنِ بشر جای دارند. برایِ ما انسان‌هایِ کنونی، اندیشیدن یک کنش است که انجام‌اش می‌دهیم. افلاتون آن را چیزی می‌داند که بر ذهن حادث می‌شود. موضوعات اندیشه واقعیت‌هایی هستند فعال در خِرَدِ انسانی که درباره‌شان می‌اندیشد. او نیز، همانندِ سقراط، اندیشه را فرآیندِ بازاندیشی می‌داند، یعنی یادآوریِ چیزی که همواره می‌دانسته‌ایم ولی فراموش‌اش کرده‌ایم. از آنجا که آدمیان همانا یزدانیت (divinity)هایِ به عالم خاکی نزول کرده‌اند، صورت‌هایِ جهانِ ایزدی در آن‌ها نهفته است و عقل می‌تواند با آن‌ها در تماس آید. ولی عقل کنشی فقط منطقی یا اندیشه‌ای نیست، بلکه دریافتِ شهودیِ واقعیتِ جاودانِ درونِ ماست. این برداشت بر عارفانِ هر سه دینِ تک‌خداباور تاثیری بس بزرگ نهاد.

به باورِ افلاتون، جهان در بنیاد عقلانی‌ست. این نیز اسطوره یا برداشتِ خیالیِ دیگری از واقعیت است. ارسطو (۳۲۲-۳۸۴) در این راه گامی پیشتر برداشت. او نخستین کسی بود که به اهمیتِ استدلالِ منطقی ــ شالوده‌یِ همه‌یِ علوم ــ پی برد و عقیده داشت که با کاربردِ این روش می‌توان به فهمِ جهان رسید. افزون بر تلاشِ نظری برایِ فهم حقیقت در چهارده رساله معروف به **متافیزیک** (نامی که گردآورنده‌یِ آثارش با قرار دادن‌شان «پس از فیزیک» (meta ta physika) بر آن‌ها نهاد) او درباره‌یِ فیزیکِ نظری و زیست‌شناسیِ تجربی نیز مطالعاتی انجام داد.

با این همه، او فروتنیِ فکریِ ژرفی داشت و تاکیدش بر این بود که هیچ کس نمی‌تواند به فهم دقیقی از حقیقت برسد ولی هرکس می‌تواند سهمی در فهم جمعیِ ما داشته باشد. بر سرِ ارزیابیِ او از کارهایِ افلاتون بحث بسیار شده است. گویا او از بیخ و بن با نظرِ او در بابِ فرا-حسی بودنِ صوَر مخالف بوده و به مستقل و پیشین بودنِ صوَر باور

نداشته است. ارسطو معتقد بود که صوَر آنگاه که در چیزهای مادی و عینیِ جهانِ ما وجود داشته باشند واقعیت دارند.

او با آن که دلبسته‌ی امورِ زمینی و گرمِ واقعیت‌هایِ علمی بود، سرشت و ماهیتِ دین و اسطوره را نیز خوب می‌فهمید. می‌گفت مردمی را که به دین‌هایِ سرّی درمی‌آیند لازم نیست چیزی از امورِ واقع بیاموزانند «همین بس که احساس‌هایی را تجربه کنند تا حالِ دیگری بیابند.»[۳۵] تئوری ادبی مشهوراش که تراژدی در پالایشِ (katharsis) احساس‌هایِ ترس و ترحم مؤثر است و حسِ تولدی دوباره را در آدمی بیدار می‌کند، نیز همان حکایت است. تراژدی‌های یونانی که در آغاز بخشی از جشنواره‌ای دینی بودند، در واقع سَرِ آن نداشتند که رخدادهایِ تاریخی را مو به مو بازگو کنند، بلکه می‌خواستند از حقیقتِ مهم‌تری پرده بردارند. در واقع تاریخ از شعر و اسطوره کم‌اهمیت‌تر شمرده می‌شد: آن یک از آنچه پیش آمده سخن می‌گوید و این یک از آنچه ممکن است پیش بیاید؛ از این رو شعر فلسفی‌تر و جدی‌تر از تاریخ است، زیرا شعر از چیزِ کلی حکایت می‌کند و تاریخ از چیزِ خاص.[۳۶] آخیلیوس یا اودیپوسِ تاریخی ممکن است وجود داشته و ممکن هم هست وجود نداشته بوده باشند، ولی واقعیت‌هایِ زندگی‌شان هیچ ربطی به شخصیت‌هایی که در هومر و سوفوکلس می‌بینیم ندارند و بازگوینده‌ی حقیقتِ متفاوت ولی ژرفتری از وضعیتِ انسانی‌اند. توصیفِ ارسطو از پالایشِ تراژدی بیانِ فلسفیِ حقیقتی‌ست که انسانِ دینی (homo religiosus) همواره به طورِ شهودی آن را دریافته بوده است. نمایش سمبلیک، اسطوره‌ای یا آیینیِ رخدادهایِ تحمل‌ناپذیرِ زندگیِ روزانه می‌تواند آن‌ها را باززایی و به چیزی ناب و خوشایند بدل کند.

ایده‌یِ ارسطوییِ خدا، بر تک‌خداباوران، به ویژه مسیحیانِ مغرب زمین، تاثیرِ بزرگی نهاد. در رساله‌ی **فیزیک** او به سرشتِ واقعیت و ساختار و گوهرِ جهان می‌پردازد. کاری که او می‌کند این است که از داستان‌هایِ قدیمِ فیضان، درباره‌یِ آفرینش، روایتی فلسفی به دست‌دهد. بنابرآن داستان‌ها، سلسله مراتبی از وجودها هست که در آن هر وجودی وجودِ فرودستِ خود را شکل می‌بخشد و تغییر می‌دهد. در نوکِ این سلسله مراتب، جنباننده‌یِ ناجنبا قرار دارد که برایِ ارسطو با خدا یکی‌ست. این خدا هستی ناب است و بنابراین جاودان، بی‌جنبش و روحانی‌ست. این خدا اندیشه‌یِ ناب است، یعنی در عینِ حال هم اندیشه است و هم اندیشه‌مند، و درگیر در لحظه‌ای جاویدان در اندیشه‌گری به

خود، که اوجِ هدفِ شناخت است. از آنجاکه ماده گذرا و میرنده است، در خدا و مراتبِ والایِ هستی عنصرِ مادی وجود ندارد. این جنبانندهٔ‌ِ ناجنبا علتِ حرکت و کُنشگری در جهانِ هستی‌ست، زیرا هر حرکتی باید علتی داشته باشد که در نهایت به سرآغازی یگانه می‌رسد. او جهان را در یک روندِ جاذبه به حرکت می‌اندازد. از این رو همهٔ‌ِ هستندگان به سویِ خودِ هستی کشیده می‌شوند.

انسان وضعیتِ ممتازی دارد. روحِ انسانی‌اش از دَهِش ایزدی، عقل، بهره‌ور است و همین خود او را با خدا خویشاوند و هم‌سرشت می‌سازد. این قوهٔ‌ِ ایزدیِ عقل او را از گیاهان و جانوران برتر می‌نشاند. اما آدمی، این تن و روان، عالمی‌ست خُرد از جهانِ بزرگ و در عینِ حال هم بنیادی‌ترین سازمایه‌هایِ این جهان، و هم صفتِ ایزدیِ عقل را داراست. وظیفهٔ‌ِ آدمی این است که با پاکیزه کردنِ عقلِ خویش، جاودانه و ایزدی شود.

فرزانه‌گی (sophia) بزرگترین فضیلتِ آدمی‌ست و در اندیشه‌گریِ (theoria) حقیقتِ فلسفی بیان می‌شود، حقیقتی که، نیز به نظرِ افلاتون، ما را با تقلید از کنشِ خودِ خدا، ایزدی می‌سازد. تئوریا صرفاً از راهِ منطق حاصل نمی‌شود بلکه درونیافتنی منضبط است که به از-خود-برگذشته‌گیِ مستانه می‌انجامد. اما، اندکند کسانی که به این فرزانه‌گی دست یابند و بیشترینه به فرونسیس* (phronesis) می‌رسند که همانا پیش‌بینی کردن و عقل ورزیدن در زندگیِ روزانه است.

با همهٔ‌ِ جایگاهِ مهمی که این جنبانندهٔ‌ِ ناجنبا در دستگاهِ نظریِ ارسطو دارد، خدای او چندان ربطی به دین ندارد. این خدا جهان را نیافریده است، چرا که اگر آفریده بود خود را درگیرِ تغییر و زمان کرده بود. با آن که چیزها همه در طلبِ این خدا هستند، او هیچ اعتنایی به وجودِ جهان ندارد زیرا نمی‌تواند به چیزی فرودستِ خود بیندیشد. او نه راهبر و نه راهنمایِ عالم است و کاری به کارِ زندگیِ ما نیز ندارد. حتا معلوم نیست از وجودِ جهان، که از او برون جوشیده و نتیجهٔ‌ِ ضرورِ وجودِ اوست، با خبر باشد. بنابراین پرسیدن از بود و نبودِ چنین خدایی در اصل زائد است. ارسطو خود گویا در سال‌هایِ آخرِ عمر از تئولوژی‌اش دست می‌کشد. او و افلاتون، این مردانِ عصرِ محوری، هر دو با پرسمان‌هایی چون وجدانِ فردی، زندگیِ نیک و عدالت در جامعه درگیر بودند. با این

---

* این واژه با واژه‌ی خِرَد در فارسی هم ریشه است.ـم

همه، مخاطبِ اندیشه‌های‌شان نخبگان‌بودند. جهانِ‌نابِ‌صوَرِ افلاتون یا خدایِ دوردستِ ارسطو چندان تأثیری بر زندگیِ میرندگانِ عادی نداشتند. و این واقعیتی‌ست که یهودیان و مسلمانانِ ستاینده‌یِ آنان ناچار به اعتراف‌اش شدند.

از این رو، در ایده‌ئولوژی‌هایِ تازه‌یِ عصرِ محوری، این توافق وجود داشت که زندگیِ انسان حاویِ ذاتی بَرین و بنیادی‌ست. فرزانگانی که از ایشان یاد کردیم تعبیرهایِ گونه‌گونی از این ذاتِ بَرین به دست دادند ولی جمله‌گی بر آن بودند که این ذاتِ برین در تحولِ آدمیان به مردمانی کامل، نقشِ تعیین‌کننده‌ای دارد. آنان منکرِ اسطوره‌هایِ کهن نشدند، بلکه از نو تفسیرشان کردند و مردم را یاری دادند تا از آن‌ها بَرگذرند. در گرماگرمِ ظهورِ این ایده‌ئولوژی‌هایِ بزرگ، انبیاءِ بنی‌اسرائیل برایِ رویارویی با اوضاعِ پُرتغییر، در کارِ ساختنِ سنت‌هایی از برایِ خود بودند که حاصل‌شان آن بود که یهوه سرانجام به خدایِ یگانه بدل شد. ولی مشکل اینجا بود که این یهوهِ زودخشم چه‌گونه می‌توانست خود را به پایِ آن بینش‌هایِ والا برساند؟

۲

تنها یک خدا

در سالِ ۷۴۲ پ. م اِشَعیا، یکی از اعضاءِ خاندانِ شاهیِ یهودیه، در معبدی که شاه سلیمان در اورشلیم بنا کرده بود، در رؤیا با یهوه دیدار می‌کند. امتِ اسرائیل روزگارِ پُر تب و تابی را می‌گذرانید. شاه یهودیه، عُزّیا، آن سال مرده بود و پسرش، آحاز، به جای‌اش نشسته بود و امت را، علاوه بر یهوه، به پرستشِ خدایانِ کهن دعوت می‌کرد. پادشاهیِ شمالیِ اسرائیل روبه هرج و مرج داشت. پس از مرگِ شاه یربعام دوم، از سال ۷۴۶ تا ۷۳۶ پنج شاه بر تخت نشستند و در آن گیرودار شاه تیگلِث پیلِسارِ سوم شاه آشور، آزمندانه به سرزمینِ آنان چشم دوخته بود تا آن را ضمیمه‌یِ امپراتوریِ رو به گسترش خود کند. در ۷۲۲ جانشینِ وی، شاه سارگونِ دوم، پادشاهیِ شمالی را گرفت و مردم‌اش را بیرون راند. ده سِبطِ شمالیِ اسرائیل به هَمامیزی با مردمانِ دیگر مجبور شدند و از صفحه‌یِ تاریخ ناپدید شدند. در همان حال، پادشاهیِ کوچکِ یهودیه، بیمناکِ بود و نبودِ خود بود. روزی که اِشَعیاء، اندکی پس از مرگِ عُزّیا، در معبد نیایش می‌کرد شاید دل‌اش شورِ آینده را می‌زد و شاید هم به بی‌مناسبت بودنِ مراسم عبادیِ معبد می‌اندیشید. او گرچه از طبقه‌یِ حاکم بود، ولی نظراتی مردمی داشت و غم‌خوارِ درد و رنجِ بی‌نوایان بود. در آن حال و هوایی که بویِ بُخور معبد را در حضورِ قدوسِ قدوسان انباشته بود و همه جا پُر بود از بویِ خونِ جانورانِ قربانی، او شاید بیم این را داشت که دینِ اسرائیل معنا و ربطِ خود را از دست داده باشد.

ناگهان به نظرش می‌آید که یهوه، درست بر فرازِ معبد، که برگردانِ بارگاه آسمانیِ او

در زمین است، در آسمان بر کرسی نشسته است. دامنِ تن‌پوش‌اش پرستشگاه را می‌پوشاند و دو سِرافیم در کنار دارد که با بال‌هاشان چهره پوشانده‌اند تا مبادا نگاه‌شان به رویِ او افتد. آن دو بانگ برمی‌آورند: «قدوس! قدوس! قدوس یهوه صبایوت تمامیِ زمین از جلالِ او آکنده است.[۱] از رسایی فریادشان معبد از بیخ می‌لرزد. آنگاه آستانه از دود پُر می‌شود و یهوه در ابری غلیظ پوشیده می‌شود، همانندِ دودی که در کوهِ سینا او را از دیده‌ی موسا پنهان کرده بود. ما امروزه وقتی کلمه‌ی «مقدس» را به کار می‌بریم، معمولاً یک برتری اخلاقی را مراد می‌کنیم. اما واژه‌ی عبریِ قَدّوش هیچ ربطی به اخلاقیات نداشت بلکه به معنای چیزی بود بس متفاوت و یکسره دگرگونه. تجلیِ یهوه در کوهِ سینا خود تاکیدی بود بر شکافِ بزرگی که ناگهان میانِ انسان و جهانِ ایزدی افتاده بود. این است که سرافیم‌ها آواز برمی‌آورند: «یهوه دگر است! دگر!دگر!». اِشَعیا احساسی مینوی را تجربه کرده بود که گاه به گاه به کسانی دست داده و آنان را دچارِ شگفتی و هراس کرده است. رودُلف اوتو در کتاب ماندگارش ***ایده‌یِ امرِ مقدس*** این تجربه‌ی هراسناکِ واقعیتِ بَرین را رازِ ترسناک و گیرا توصیف می‌کند. این راز ترسناک است زیرا همچون تکانه‌ی عمیقی‌ست که چرتِ روزمره‌گی ما را پاره می‌کند و گیراست زیرا، گرچه شاید نقضِ غرض باشد، دارایِ کششی‌ست که در برابرش ایستاده‌گی نتوان کرد. در این تجربه‌ی عظیم، که اوتو با تجربه‌ی موسیقایی یا اروتیک می‌سنجدش، هیچ چیزی عقلانی وجود ندارد. عاطفه‌هایی را که برمی‌انگیزد به درستی نمی‌توان در واژه‌ها یا مفهوم‌ها بیان کرد. حتا نمی‌توان گفت به آن «یکسره دگر» حسی وجود دارد زیرا که او در چشم‌اندازِ طبیعیِ ما جایی ندارد.[۲] این یهوهِ عصرِ محوری هنوز «خدایِ سپاهیان» (صبایوت) است ولی فقط دیگر خدایِ جنگ نیست. آن خدایِ قبیله‌ای هم نیست که با شور و حرارت جانبِ اسرائیل را می‌گرفت. جلالِ او دیگر به ارض موعود بسنده نیست، بلکه همه‌یِ زمین را دربرمی‌گیرد.

اِشَعیاء بودا نبود تا روشنی‌ای را تجربه کند که همه آرامش و برکت بود. او آموزگارِ کاملِ بشریت نبود. پس سراپا وحشت فریاد می‌زند:

> وای برمن که از دست شده‌ام، زیراکه مردِ ناپاکْ لب‌ام
> و در میانِ قوم ناپاکْ لب ساکنم،
> و چشمانم یهوه صبایوتِ پادشاه را دیده‌اند.[۳]

او مقهورِ قداستِ بَرینِ یهوه، به بی‌کفایتی و ناپاکیِ آیینیِ خود می‌اندیشد. او بودا یا یوگی نیست که با وَرزه‌هایِ معنوی خود را برایِ چنین تجربه‌ای آماده کرده باشد. این تجربه چون آذرخشی بر او فرود می‌آید و او از برخوردِ سهمگین‌اش سراپا به خود می‌لرزد. یکی از سِرافیم‌ها به سویِ وی پرواز می‌کند و با اخگری لبان‌اش را پاک می‌کند تا بتواند کلمه‌یِ خدا را بازگو کند. بسیاری از پیامبران مایل نبودند از جانبِ خدا سخن بگویند یا توان‌اش را در خود نمی‌دیدند. خدا که از میانِ بوته‌هایِ فروزان به موسا، این سرنمونِ انبیاء، خطاب می‌کند و فرمان می‌دهد که پیامبرِ او به فرعون و بنی‌اسرائیل باشد، موسا به اعتراض می‌گوید «من مردی فصیح نیستم»[۴]. خدا نیز به جبرانِ این نقص به برادرش هارون اجازه می‌دهد به جایِ موسا سخن بگوید. این مایه، که بارها در داستان‌هایِ رسالت تکرار شده، نشانه‌ی دشواریِ به زبان آوردنِ کلام خداست. پیامبران اشتیاقی به تبلیغِ پیام ایزدی نداشتند و خوش نداشتند ماموریتی پُردلهره و کشاکش را به گردن بگیرند. تبدیلِ خدایِ اسرائیل به نَمادِ قدرتی بَرین، کاری نبود که در آرامش و صلح و صفا انجام پذیرد، بلکه با کلنجار و درد همراه بود.

هندوان هرگز برهمن را پادشاهی بزرگ نمی‌خواندند زیرا خداشان را با چنین اصطلاحاتِ انسانی نمی‌شد توصیف کرد. باید هشیار باشیم که داستانِ دیدارِ اِشَعیا را ظاهری تفسیر نکنیم. این ماجرا کوششی‌ست برایِ توضیحِ چیزی توضیح‌ناپذیر و اشعیا ناخودآگاه به سنت‌های اساطیریِ قوم‌اش چنگ می‌زند تا تصویری از آنچه بر او گذشته است را به دیگران برساند. مزامیر اغلب یهوه را در معبداش به صورت شاهی نشسته بر تخت توصیف می‌کنند، درست مثل بَعل، مردوخ و داگون، خدایانِ همسایگان، که در معبد هاشان شاهوار بر تخت‌می‌نشستند. اما در پسِ پنداشت‌هایِ اساطیری، در اسرائیل برداشتِ مشخصی از واقعیتِ غایی رفته‌رفته سربرمی‌آوَرَد. با خدا چنان برخوردمی‌شود که پنداری او یک آدم است. یهوه با همه‌یِ دِگربوده‌گیِ هراس‌انگیزش، با اشعیا حرف می‌زند و از او پاسخ می‌شنود. چنین چیزی هرگز به خیالِ فرزانگانِ اوپانیشادها هم نمی‌رسید. چرا که فکرِ گفت‌وگو یا دیدار با برهمن ـ آتمان، انسان انگاشتنِ آنان بود و ناشایست.

یهوه می‌پرسد: «که را بفرستیم؟ کیست که پیام ما را ببرد؟» و اشعیا همانندِ موسا پیش از خودش، بی‌درنگ جواب می‌دهد: «لبیک (hineni) مرا بفرست!» نکته در این

رؤیابینی، نه روشنگریِ پیامبر، که واگذاریِ کاری عملی بر دوشِ اوست. پیامبر، پیش از هر چیز، آن کسی‌ست که در درگاهِ خدا حاضر به خدمت باشد، ولی تجربه کردنِ این ذاتِ برین، در آیینِ بودا هم، به انتقالِ دانش منجر نمی‌شود بلکه به عمل می‌انجامد. پیامبر آنی نیست که به اشراقِ عرفانی رسیده باشد، بلکه کسی‌ست که گوش به فرمان باشد. همان‌جور که انتظار می‌رود، این پیام پیامِ ساده‌ای نیست. یهوه با زبانِ تناقضدارِ سامی به اشَعیا می‌گوید که قوم قبول نخواهند کرد. ولی او نباید از این که سخنانِ خدا را انکار می‌کنند نومید شود: «برو به این قوم بگو همانا می‌شنوید ولی نمی‌فهمید؛ می‌بینید اما درک نمی‌کنید.»[5] هفت صد سال بعد که قوم از شنیدنِ پیامِ همین قدر محکمِ عیسا سرپیچیدند ، او همین کلمات را بر زبان آورد.[6] آدمی بیش از اندازه تابِ واقعیت را ندارد. اسرائیلیانِ روزگارِ اِشَعیاء در آستانه‌یِ جنگ و نابودی به سر می‌بردند و یهوه نیز برایِ آنان خبرِ خوشی نداشت: شهرهاشان ویران خواهند شد، روستاها به تاراج خواهند رفت و خانه‌ها از باشنده خالی خواهند گردید. اِشَعیا آن قدرها زنده ماند تا نابودیِ پادشاهیِ شمالی را در ۷۲۲ و تبعیدِ ده سبط را به چشم ببیند. در سال ۷۰۱ سِنَخریب با سپاهی گران به یهودیه تاخت، چهل و شش شهر و قلعه‌های‌اش را به محاصره درآورد، فرماندهانِ سرسخت‌اش را به چهارمیخ کشید و نزدیک به ۲۰۰۰ تن از مردم را به اسارت برد و شاهِ یهودیان را در اورشلیم «چون پرنده‌ای در قفس»[7] به زندان انداخت. اِشَعیا وظیفه‌ای ناماُجور بر دوش داشت و می‌بایست قوم را از این بلایایِ تهدیدآمیز آگاه کند:

> در سرزمین خرابی‌هایِ بسیار شود و تنها عُشری در آن خواهد ماند و آن نیز بارِ دیگر تلف خواهد گردید مثلِ درختِ بلوط و چنار که چون قطع می‌شود کُنده‌شان باقی می‌ماند.[8]

برای ناظرِ سیاسیِ تیزبین، پیش‌بینیِ این بلایا دشوار نبود. اما آنچه که در پیامِ اِشَعیا نوپدید بود، تحلیلِ وی از اوضاع بود. خدایِ موسا، آن چریکِ پیر، نقشِ دشمن را به آشوریان می‌سپُرَد؛ ولی خدایِ اِشَعیا، آشوریان را چون وسیله نگاه می‌کند. سارگونِ دوم و سنخریب نبودند که می‌خواستند بنی‌اسرائیل را تبعید کنند و سرزمین را ویران کنند. بلکه یهوه است که قوم را بیرون می‌راند.[9] این همان موضوع اصلیِ پیام انبیاءِ عصرِ محوری‌ست. خدایِ اسرائیل در آغاز با جلوه نمودن در حوادثِ مشخصِ جاری، ونه

صرفاً در اساطیر و نیایش‌ها، خود را از ایزدانِ کهن جدا کرده بود. اکنون، به عقیده‌ی پیامبرانِ جدید، شکست و پیروزیِ سیاسی، همه جلوه‌گرِ خدا بودند، خدایی که کم‌کَمَک سَروَر و سالارِ تاریخ می‌شد. او تمامِ امت‌ها را در مشتِ خود داشت. آشور هم نوبتِ سیَه‌روزی‌اش فرامی‌رسید آن هم بدین دلیلِ ساده که شاهان‌اش درنیافته بودند که چیزی نیستند جز وسیله‌هایی در دستِ هستی‌ای بزرگتر از خودشان.[۱۰] از آنجا که یهوه ویرانیِ آشور را پیش‌گویی کرده بود، کورسویِ امیدی به آینده وجود داشت. ولی هیچ اسرائیلی‌ای نمی‌خواست بشنود که این قوم، بر اثرِ سیاست‌هایِ کوته‌بینانه و بهره‌کشی از دیگران، با دستِ خودش خود را به خاکِ سیاه نشانده است. هیچ کس خوشحال نمی‌شد بشنود که یهوه، درست همان جور که سپاهیانِ یوشَع، جیدون و شاه داوود را فرماندهی کرده بود، نبردهایِ پیروزمندِ سال‌هایِ ۷۲۲ و ۷۰۱ آشور را نیز رهبری کرده بوده است. او با امتی که قرار بود قوم برگزیده‌اش بشود چه می‌خواست بکند؟ در تصویری که اِشَعیا از یهوه به دست می‌دهد مایه‌یِ دلخوشی‌ای دیده نمی‌شود. یهوه به جایِ این که قوم را مرهمی باشد، وسیله‌ای می‌شود تا قوم به رودررویی با واقعیتِ ناسازگار برانگیخته شود. پیامبرانی چون اِشَعیا به جایِ این که در آداب و رسوم کهن، که قوم را به روزگارِ اساطیری واپس می‌بُرد، پناه بگیرند می‌کوشیدند مردم را وادارند تا با پیشامدهایِ روز تاریخ رویارو شوند و آن‌ها را همان گفت‌وگویِ هراسناک با خداشان بدانند.

خدایِ موسا، پیروزگر بود و خدایِ اِشَعیا سراسر اندوه. نبوت، آن جور که به ما رسیده است، با شکایتی سخت گزنده از قوم اسرائیل آغاز می‌شود: گاو و خر صاحبان خود را می‌شناسند، ولی «اسرائیل نمی‌شناسد، قوم من فهم ندارند.»[۱۱] یهوه از قربانی کردنِ حیوانات در معبد کلافه می‌شود و از چربیِ گوساله، خونِ گاو و بُز و خونِ بویناکِ قربانیِ سوخته دل‌اش به هم می‌خورد. جشن و سرورها، مراسم سالِ نو و زیارتِ قوم را تاب نمی‌آورد.[۱۲] این حرف‌ها برایِ مخاطبانِ اِشَعیا فاجعه‌بار بود. در خاورمیانه، جوهرِ دین همین جشن‌هایِ آیینی بود. ایزدانِ کهن برای بازیافتِ نیرویِ از دست رفته به این مراسم احتیاج داشتند. پاره‌ای از آبرو و اعتبارشان از شکوه و جلالِ معبدهاشان بود. و حال یهوه می‌گفت این‌ها همه یاوه‌اند. اِشَعیا نیز مثل دیگرِ فرزانگان و فیلسوفانِ جهانِ تَمَدّن‌دار احساس می‌کرد که ظاهربینی دیگر بس است و بنی‌اسرائیل باید معنایِ درونیِ دینِ خود را بیابند. یهوه بیش‌تر رحمت می‌خواست تا قربانی:

چون دعایِ بسیار می‌کنید اجابت نخواهم کرد، زیرا دست‌هایِ شما پُر از خون است.
خویشتن را شسته ، پاک شوید
اعمالِ بعد خود را از نظرِ من دور کرده
از شرارت دست بردارید.
نیکوکاری را بیاموزید
انصاف را بطلبید.
مظلومان را دستگیری کنید.
یتیمان را دادرس باشد
و بیوه‌زنان را حمایت کنید.[۱۳]

پیامبران وظیفه‌یِ سنگینِ رحمت‌آوری را به سهم خود بازشناختند و همین خود ویژه‌گیِ همه‌یِ دین‌های بزرگی شد که در عصرِ محوری پدید آمدند. ایده‌ئولوژی‌هایِ نوینی که در این دوره در جهانِ تَمَدّندار پرورده می‌شدند، همه تأکید داشتند که آزمونِ اصالت آن است که دین با زندگیِ روزانه به وفاق برسد. دیگر برگزاریِ مراسمی در معبد یا در جهانِ بی‌زمانِ اساطیر بسنده نبود. پس از آگاهی یافتن، می‌بایست به کوی و برزن شد و رحمت را در عمل به همه‌یِ زندگان نشان داد.

آرمانِ اجتماعیِ پیامبران، از همان زمان که موسا در کوه سینا فرمان‌ها را دریافت کرد، در آیینِ یهوه نهفته بود. داستان خروج از مصر تاکیدی بود بر این که خدا طرفدارِ ضعیفان و ستمدیدگان است. ولی تفاوتِ قضیه در این بود که اکنون اسرائیلیان خود به عنوانِ ستمگر نکوهش می‌شدند. در همان زمانی که اِشَعیا گرمِ رؤیایِ پیامبرانه‌یِ خود بود، دو پیامبرِ دیگر نیز در پادشاهیِ شمالی پیام مشابهی را تبلیغ می‌کردند. یکی عاموس که، برخلافِ اِشَعیا، از اشراف نبود مگر شبانی بود که ابتدا در تِکوآ، در پادشاهیِ جنوبی، می‌زیست. در حدود ۷۵۲ عاموس ناگهان مقهورِ فرمانی می‌شود که او را سر از پانشناخته به پادشاهیِ اسرائیل در شمال می‌کشاند. در آنجا، او به معبد قدیمیِ بِت-اِل می‌شتابد و با پیش‌گوییِ روزِ جزا، مراسم آن روز را برهم می‌زند. کاهنِ بِت-اِل، اَمصَیا، می‌کوشد وی را از آن جا دور کند. از بلندا بانگی برمی‌آید که پُرطنین و سرزنش‌بار شبانِ بی‌سر و پا را آواز می‌دهد. طبیعی‌ست که کاهن خیال می‌کند عاموس از آن دسته

پیشگویانی‌ست که دوره می‌گشتند و با طالع‌بینی نان می‌خوردند. پس با تکبر می‌گوید، «بروای رائی! به زمینِ یهودا بازگرد، در آن جا نان بخور و در آن جا پیشگویی کن؛ دیگر در بِت‌اِل نبوت مکن؛ چه آن مَقدَسِ پادشاه و معبد سلطنت است.» عاموس گردن می‌افرازد و تحقیرکنان می‌گوید: «من نه پیشگو هستم و نه از جرگه پیشگویان. من شبان بودم و انجیر می‌چیدم، ولی یهوه من را از گله‌بانی واگرفت و یهوه گفت برو و بر قوم من اسرائیل نبوت کن.»[۱۴] حال قومِ بت‌اِل نمی‌خواستند پیام یهوه را بشنوند؟ بسیار خوب، پس او هم برای‌شان خبری از غیب می‌فرستد: زنان‌شان در شهر مرتکب زنا خواهند شد، فرزندان‌شان کشته خواهند شد و خودشان هم در تبعید جان خواهند سپرد، دور از زمین اسرائیل. تنها بودن، جوهرِ پیامبری بود. چنان که عاموس نیز راهِ خود در پیش می‌گیرد و از آداب و رسوم گذشته می‌بُرَد. البته او خود این را اختیار نمی‌کند، بلکه ناگزیر می‌شود. به نظر می‌رسید او از قالبِ آگاهیِ معمول بیرون جسته و دیگر بر خود اختیارِ همیشه‌گی را ندارد. او مجبور است نبوت کند، خواه و ناخواه. چنان که می‌گوید

شیر غریده است، کیست که نترسد؟
خداوند یهوه سخن می‌گوید، کیست که نبوت نکند؟[۱۵]

عاموس، بودا نیست که در بی‌خودی و فنایِ نیروانا غرقه شود، بلکه این یهوه است که جایِ منِ او را گرفته و به جهانی دیگر می‌کشاندش. عاموس نخستین پیامبری‌ست که بر عدالتِ اجتماعی و رحمت انگشت می‌نهد. او نیز به سانِ بودا از رنجِ بشریتِ دردمند به خوبی آگاه است. در الهاماتِ غیبیِ عاموس، یهوه از زبانِ ستمدیدگان سخن می‌گوید و ندایِ بلاکشیِ خموشانه و از سرِ ناتوانیِ بی‌نوایان می‌شود. جوری که به دستِ ما رسیده است، یهوه از اولین سطرِ پیامبری وی، در معبدش در اورشلیم، از شوربختیِ سرزمین‌هایِ خاور نزدیک از جمله یهودیه و اسرائیل، از خشم می‌غرد. حال و روز قوم اسرائیل به همان بدیِ قوییم goyim، یا نایهودیان ، است. آنان شاید بتوانند ظلم و ستم بر بی‌نوایان را ندید بگیرند، ولی یهوه نمی‌تواند. او سرسوزنی فریبکاری و بهره‌کشی و بی‌رحمی را می‌بیند. یهوه به جلالِ یعقوب سوگند می‌خورد: هیچ کرده‌یِ ایشان را هرگز فراموش نخواهم کرد.[۱۶] آیا آنان به راستی دلِ‌اش را دارند که به آینده، به روزِ خدا نظر

کنند، آنهم وقتی که یهوه اسرائیل را می‌ستاید و قوییم را خوار می‌شمارد؟ روزگار غریبی در انتظارشان بود: «روز خدا برای شما چه خواهد بود؟ تاریکی است و نه روشنایی!»[17] آنان گمان می‌کردند قوم برگزیده خداوندانند؟ آنان معنای عهد خود با خدا را پاک بَد فهمیده بودند، چرا که معنای آن مسؤلیت بود و نه امتیاز. عاموس فریاد می‌کشد: «این کلام را بشنوید که خداوند آن را به ضد شما ای بنی‌اسرائیل و به ضد تمام خاندانی که از زمین مصر بیرون آوردم گفته است:

> من شما را فقط از تمامی قبایل زمین شناختم، پس شما را به سزای گناهان‌تان خواهم رسانید.[18]

این عهد به‌معنایِ آن بود که همه‌یِ قوم اسرائیل برگزیده‌یِ خدا هستند و بنابراین، باید با شایستگی با ایشان رفتار شود. خداوند فقط برای این در تاریخ مداخله نمی‌کند که اسرائیل را بالا بکشد، مگر تا عدالت اجتماعی را برقرار کند. این خطرورزیِ او در تاریخ بود و اگر لازم می‌شد ارتـشِ آشور را هم به کار می‌گرفت تا عدالت را در سرزمین خود برقرار کند.

پس جای شگفتی نیست که بیشترینه‌یِ اسرائیلیان دعوتِ پیامبر برایِ گفت‌وگو با یهوه را اجابت نکردند. آنان دینی را ترجیح می‌دادند که مراسم آیینیِ سبکتری داشته باشد، خواه در معبد اورشلیم و خواه در آیین‌های بارورِیِ کهنِ کنعان. امروزه نیز دَر بر همین پاشنه می‌چرخد. کسانی که به همدردیِ با دیگران برخیزند بس اندک‌اند و بیشترینه‌یِ مؤمنان با عبادت در کنیسه، کلیسا، معبد یا مسجد دلخوش‌اند. دین‌هایِ کنعانیِ کهن همچنان در اسرائیل می‌بالیدند. در سدهِ دهم شاه یِربعامِ اول ، دو تندیسِ گوساله در معبدهایِ دان و بِت‌ـاِل گذارد. دویست سال پسان، اسرائیلیان هنوز مراسم بارورِیِ زمین و همخوابگیِ آیینی برگزار می‌کردند و این‌ها همه در نوشته‌یِ هوشعِ نبی، همروزگار با عاموس آمده‌اند.[19] گویا پاری از اسرائیلیان گمان می‌کردند که یهوه، همچون بقیهِ خدایان، دارایِ همسر است. باستان‌شناسان به تازه‌گی سنگ نبشته‌ای را یافته‌اند که تقدیم شده است به «یهوه و همسرش اَشِراح». هوشع بس برآشفته است که اسرائیل عهدشکنی کرده و به پرستشِ خدایان دیگر، از جمله بَعل، روی آورده است. او نیز مانند همه‌یِ پیامبران جدید دلواپسِ معنایِ درونی دین است. یهوه از زبان او می‌گوید: «زیرا که

رحمت را پسند کردم و نه قربانی را و معرفت خدا (Elohim daath) را بیش‌تر از قربانیِ سوختنی.[۲۰] مقصود او در اینجا معرفت تئولوژیک نیست. واژه‌ی daath از فعل عبری yada به معنی شناختن می‌آید که معنایی جنسی در آن نهفته است. این است که نویسنده‌ِ یهوه‌باور می‌گوید آدم زنِ خود حوا را «بشناخت»[۲۱] در دین کنعانیِ کهن، بَعل با خاک زناشویی کرده بود و قوم این پیوند را با مراسمِ عیش و عشرتِ همگانی جشن می‌گرفتند. ولی حرف هوشع این است که با بسته شدنِ عهد، یهوه جای بَعل را گرفته و با امت اسرائیل پیوند زناشویی یافته است. امت می‌بایست بفهمد که این یهوه است که خاک را بارور می‌کند، نه بَعل.[۲۲] او هنوز، عاشقانه، مهرِ اسرائیل را می‌طلبد و می‌کوشد او را از وسوسه‌های بَعل به سوی خود بفریبد:

> و خداوند می‌گوید در آن روز مرا «شوهر من» خواهد خواند و دیگر مرا «بَعل من» نخواهد نامید
> من نام بَعل‌ها را از لبان‌اش دور خواهم ساخت
> نام‌شان را دیگر هرگز به زبان نخواهد راند.[۲۳]

عاموس بر نارسایی‌های اجتماعی می‌تاخت و هوشع نبودِ درون‌نگری در دینِ اسرائیلی را نشانه رفته بود. «معرفت» خداوند با «خِسِد» ربط داده شد، یعنی با تصاحبِ درونی و وصل با یهوه، که می‌بایست جایگزین آدابِ بیرونی می‌شدند.

هوشع به طرز تکان‌دهنده‌ای ما را از تحولی که پیامبران از سر می‌گذرانیدند تا به تصوری از خدا دست یابند آگاه می‌کند. درست در آغاز کار، یهوه به او فرمانی می‌دهد عجیب و غریب، به هوشع می‌گوید برود زنی زانیه (esheth zeuunim) بستاند زیرا «زمین از خداوند [یهوه] برگشته زناکار شده‌اند.»[۲۴] اما به نظر نمی‌آید که خدا به هوشع دستور داده باشد به کوی و برزن برود و به دنبال زنی روسپی بگردد. esheth zeuunim (در لغت به معنای زوجهٔ روسپی) همانا زنی‌ست همه‌آمیز یا روسپیِ مقدس در کیش باروری. از آنجا که هوشع درگیرِ مراسم باروری‌ست، احتمال دارد که زن‌اش جومِر به حلقه‌ِ مومنانِ کیش بَعل پیوسته بوده است. بنابراین، ازدواج هوشع نشانه‌ِ رابطه‌ِ یهوه با اسرائیلِ بی‌ایمان است. هوشع و جومر سه فرزند آوردند و نام‌هایی نمادین و سرنوشت‌ساز بر آن‌ها نهادند. پسربزرگ را یَزرَعیل نامیدند که اسم رزمگاه مشهوری

بود، دخترشان را لُوروحامه (ناخواسته) نام نهادند و پسر کوچک‌شان را لوعَمی (نه-قوم-من) خواندند. با تولد او، یهوه عهد خود با اسرائیل را می‌شکند: «شما قوم من نیستید و من خدای شما نیستم.»[۲۵] در فصل‌های آینده خواهیم دید که به این انبیاء الهام می‌شده که دردها و نابه‌سامانی‌هایِ قوم خود را چون بازیگری اجرا کنند. ولی گویا ازدواج هوشع از آغاز از پیش طراحی نشده بوده است. از کتاب مقدس چنین برمی‌آید که جومر تا پیش از تولد فرزندشان، esheth zeuunim نشده بود. پَسان است که هوشع می‌فهمد ازدواج‌اش کار خدا بوده است. از دست رفتنِ همسر برای هوشع بس دردناک است و همین خود به او می‌فهماند که وقتی قومِ یهوه به وی پشت کردند و به زنا تن به خدایانی چون بَعل سپردند ، او چه حالی داشته است. این است که هوشع از جومر عیب می‌گیرد و به امانِ خودش رهای‌اش می‌کند. شرع هم تصریح می‌کرد که مرد باید زنِ جفاپیشه را طلاق دهد. ولی هوشع هنوز جومر را دوست دارد، پس به دنبال‌اش می‌گردد و از ارباب جدیداش بازپس می‌خرد. او دلتنگیِ‌اش برایِ بازیافتنِ جومر را نشانه‌یِ این می‌داند که یهوه می‌خواهد باز هم فرصتِ دیگری به اسرائیل بدهد. این پیامبران، با نسبت دادنِ احساس‌ها و تجربه‌هایِ انسانیِ خود به یهوه، در واقع خدایی بنا بر تصویرِ ذهنیِ خود می‌ساختند. اِشَعیا که از خاندان شاهی بود، یهوه را شاه می‌دید. عاموس همدردیِ خود با بی‌نوایانِ بلاکش را به پای یهوه می‌نوشت. هوشع، یهوه را به چشم شوهری جفادیده می‌نگریست که همچنان مهرِ زن‌اش را آرزو می‌کند. همه‌یِ دین‌ها به نحوی با انتساب خصوصیت‌هایِ انسانی به امری فرا-انسانی آغازیده‌اند. خدایی دور از بشریت، مانندِ جنباننده‌یِ ناجنبایِ ارسطو، آدمی را به جست‌وجوگری برنمی‌انگیزد. تا زمانی که این فرافکنی به هدفی در خود بدل نشده است، کارآمد و سودرسان است. گفتنی‌ست که این چهره‌پردازیِ خیالیِ خدا به زبان انسانی، سببِ علاقه‌یِ اجتماعی‌ای شده است که در آیین هندو دیده نمی‌شود. اخلاقِ برابری‌خواه و سوسیالیستیِ عاموس و اِشَعیا در هر سه دینِ خداباور به چشم می‌خورد. یهودیان نخستین مردمی بودند در جهانِ باستان که نظامی رفاه‌بخش پایه‌ریزی کردند و همسایگانِ چندخداباورشان آن را می‌ستودند. هوشع هم مثل سایر پیامبران در وحشت از بت‌پرستی به سر می‌برد. او پیوسته به انتقام ایزدی‌ای می‌اندیشید که قبایلِ شمالی، با پرستیدنِ خدایانِ ساخته‌یِ دست خودشان، بر خود روا می‌داشتند:

و اینک گناهانِ می‌افزایند و از نقره‌ی خود بت‌های ریخته شده و تمثال‌ها موافق عقل خود می‌سازند، همه‌ی آن‌ها را به دست خود و به کسان می‌گویند «برای آن‌ها قربانی کنید. بَرگوساله‌ها بوسه زنید» [۲۶]

این البته توصیفی بس ناروا و تنگ‌نظرانه از دینِ کنعانی‌ست. مردم کنعان و بابل هرگز عقیده نداشتند که شمایل‌هایی که از خدایان ساخته بودند خودایزدی‌اند؛ هرگز خودِ پیکره‌ها را نمی‌پرستیدند، مگر شمایل‌ها را نماد یک یَزدانیَت می‌دانستند. شمایل‌ها برای این ساخته می‌شدند تا، همانندِ اسطوره‌هایی که درباره‌یِ رخدادهایِ فهم‌ناپذیرِ آغازین پرداخته شده بودند، توجهِ پرستندگان را به فراسویِ خود بکشانند. پیکره‌یِ مردوخ در معبد Esagila و ستونَک‌هایِ ایستانده‌یِ اَشِیرَه در کنعان را هرگز خدا نمی‌انگاشتند، مگر کانون‌هایی که مردم را به گوهرِ بَرینِ زندگیِ آدمی متوجه می‌کردند. با این همه، پیامبران همواره با بدترین لحن خدایانِ همسایگانِ چندخداباورشان را به ریشخند می‌گرفتند. به نظرشان این خدایانِ خانه‌گی چیزی جز زر و سیم نیستند که، صنعتگری چابک دست، به ساعتی از آن‌ها ریختی درآورده است. آن‌ها چشم دارند و نمی‌بینند، گوش دارند و نمی‌شنوند، راه رفتن نمی‌توانند و بَر پرستندگان است که این وَر و آن وَر بکشانندشان. هستندگانی دَدمنش و هیچ‌ندان، مادونِ آدمی ، پست‌تر از مترسک‌هایِ سرِ جالیز. در برابرِ یهوه، الوخیمِ اسرائیل، آن‌ها اِلی لیم، یعنی هیچ‌اند. قومی که آن‌ها را عبادت می‌کنند نادان‌اند و یهوه از ایشان بیزار است. [۲۷]

امروزه ما چنان با نامداراگری، که بدبختانه ویژه‌گیِ تک‌خداباوری بوده است، خو گرفته‌ایم که شاید نتوانیم تصور کنیم که همین دشمنی ورزیدن به دیگر خدایان، خود دیدِ دینیِ تازه‌ای بود. چندخداباوری ایمانی مداراگر و شکیبا بود، به شرطی که ورودِ خدایانِ جدید کیشِ قدیم را به هم نمی‌ریخت. در ایزدکده‌ی سنتی همواره جا برایِ خدایانِ تازه‌وارد باز بود. حتا در جایی که ایده‌ئولوژی‌هایِ نوینِ عصر محوری جانشینِ چندخداباوری‌هایِ قدیم می‌شدند، خدایان کهن با نفرت طرد نمی‌شدند. همچنان که گذشت، در آئین‌هایِ هندو و بودایی مردم ترغیب می‌شدند به جایِ بیزاری از خدایان، از آن‌ها فراتر بروند. با این حال، پیامبرانِ اسرائیل نمی‌توانستند این دیدِ مداراگر را نسبت به خدایان در پیش بگیرند، چه آنان را رقیبانِ یهوه می‌دانستند. در متن‌های یهودی از

«بت‌پرستی» یا پرستشِ خدایان «دروغین» همچون گناهی دل‌آشوبه‌آور سخن می‌رود. این واکنش، شاید، همانندنفرتی‌ست که برخی از آباءِ کلیسا نسبت به مسایل جنسی نشان می‌دادند. البته این واکنش عقلانی و سنجیده نبود، بلکه حکایتگرِ دلواپسی و سرکوبی‌ای ریشه‌دار بود. آیا پیامبران از رفتارِ دینیِ خود دلهره داشتند و این چنین بر آن سرپوش می‌نهادند؟ نکند پی برده بودند که برداشتِ خودشان از یهوه همسانِ تصویرِ بت‌پرستان از خدایان‌شان است، آخر آنان نیز داشتند خدایی بنابر تصورِ خویش می‌آفریدند؟

مقایسه‌ی دیدِ مسیحی نسبت به جنسیّت، با دیدِ آن زمانه، از جهتِ دیگری نیز روشنگر است. در آن زمان، بیشترینه‌ی اسرائیلیان به طور ضمنی به چندین خدا باور داشتند. یهوه آهسته‌آهسته برخی از کارکردهایِ الوخیمِ کنعانیان را بر عهده می‌گرفت. از جمله هوشع می‌کوشید ثابت کند یهوه از بَعل خدایِ باروریِ بهتری‌ست. ولی برای یهوهِ بی‌برو و برگرد نرینه بس دشوار بود که بتواند بر کارکردهایِ مادینه خدایانی چون اَشیرَه، عشتار یا آنات دست‌اندازی کند زیرا آنان هنوز در میان اسرائیلیان هوادار بسیار داشتند، به خصوص در میانِ زنان. گرچه تک-خداپرستان پافشاری می‌کردند که خدای‌شان از بندِ جنسیت آزاد است، ولی او در اصل نرینه بود. در آینده خواهیم دید که کسانی تلاش کردند این بی‌توازنی را چاره کنند. نرینه‌گیِ این خدا بخشی‌ش به خاطرِ خاستگاه قبیله‌ای‌اش بود به عنوانِ خدای جنگ. با این همه، همین که او با مادینه خدایان به جنگ درمی‌آید، خود نشانه‌یِ فروریزشِ پایگاهِ زن و زنانه‌گی در عصرِ محوری‌ست. به نظر می‌رسد که در جامعه‌هایِ ابتدایی زنان گاه بیش از مردان ارج و منزلت داشته‌اند. والاییِ مادینه خدایان بزرگ در دین‌هایِ سنتی می‌بایست نشانه‌یِ ارجمندیِ زنانه‌گی بوده باشد. اما با پیدایش و گسترش شهرها، صفت‌های نرینه چون جنگاوری و قدرتِ بدنی بر خصوصیت‌هایِ زنانه چربیدند. این بود که در جهانِ تمدندارِ نوپیدا، زنان به حاشیه رانده شدند و شهروندانِ دست دوم به شمار آمدند. زنان به ویژه در یونان وضعِ بدی داشتند و این واقعیتی‌ست که وقتی غربیان مردم مشرق زمین را به داشتنِ دیدگاه‌هایِ پدرسالارانه متهم می‌کنند، باید آن را به یاد داشته باشند. زنانِ آتن از آرمانِ دموکراسی بی‌بهره بودند و در انزوا به سر می‌بردند و موجوداتی زیردست و خوار شمرده می‌شدند. اما پیش از آن زنان از قدرت بهره داشتند و خود را با همسران‌شان برابر می‌دانستند. پاری مثل دِبورا سرکرده‌یِ سپاه شده بودند. اسرائیلیان زنان قهرمانی چون جودیت و اِستِر را همچنان

می‌ستودند. ولی یهوه که بر سایرِ خدایان و مادینه خدایان کنعان و خاورمیانه پیروز شد و خدایِ واحد شد، کارِ دین‌اش یکسره به دستِ مردان افتاد. کیش‌هایِ مادینه خدایان سرکوب شدند و همین خود نشان از تغییرِ فرهنگی‌ای بود که جهانِ تازه به تمدن رسیده از سر می‌گذرانید.

خواهیم دید که پیروزیِ یهوه آسان به‌دست‌نیامد و با کشمکش، خشونت و درگیری‌هایِ بسیار همراه بود. دین خدایِ واحد بسی سخت‌تر در میان اسرائیلیان جا باز کرد تا آیین‌هایِ هندو و بودا در شبه‌جزیره هند. چیره‌گیِ یهوه بر خدایان کهن صلح‌آمیز نبود. او برای آن جنگید. در مزمور هشتاد و دو می‌بینیم‌اش که برای رسیدن به رهبریِ انجمنِ خدایان که در اسطوره‌هایِ بابل آن همه اهمیت داشت، چه‌گونه دست و پا می‌زند:

خدا در انجمن اِل می‌ایستد
تا در میان خدایان داوری کند
تا به کِی به بی‌انصافی داوری خواهید کرد
و شریران را طرفداری خواهید نمود!
فقیران و یتیمان را دادرسی کنید.
مظلومان و مسکینان را انصاف دهید
ضعفا و بی‌چیزان را برهانید
از دست شریران خلاصی‌شان دهید!
نمی‌دانند و نمی‌فهمند و در تاریکی راه می‌روند
اساس زمین در لرزه است.
من گفتم که شما خدایانید.
همه‌یِ شما نیز پسران حضرت متعال‌اید.
لیکن مثل آدمیان خواهید مرد
و خواهید افتاد چونان که سروری می‌افتد.[۲۸]

یهوه در انجمن به پا می‌خیزد و خدایان را، که اِل از روزگارانِ بس دیرین سرکرده‌گی‌شان را داشته، متهم می‌کند که خواسته‌هایِ اجتماعیِ روز را درنمی‌یابند. او نماینده‌ی خلق و خویِ رحیم پیامبرانِ زمانه است ولی همپایگانِ ایزدی‌اش در تمام آن سال‌ها برای

برقراریِ عدل و برابری هیچ کاری نکرده بودند. در گذشته‌های دور یهوه آماده‌گی‌اش را پیدا کرده بود که بپذیرد آنان الوخیم، پسران اِل اِلیون (حضرت متعال)[۲۹] هستند ولی اکنون خدایان نشان داده بودند که دیگر کاره‌ای نیستند. آنان باید چونان آدمیان فانی می‌مردند. نویسنده‌یِ مزمور شرح می‌دهد که یهوه چه‌گونه خدایانِ همپای‌اش را به مرگ محکوم می‌کند و امتیازِ سنتیِ اِل را، که گویا هنوز هم سرسپردگانی داشت، غصب می‌کند. کتاب مقدس گرچه به بت‌پرستی می‌تازد، اما در بت‌پرستی به خودیِ خود عیبی نمی‌بیند فقط مگر زمانی که تصویرِ خدا، که بس دقیق و عاشقانه پرداخته شده، با واقعیتِ وصف‌ناپذیری که آن تصویر نشانه‌یِ آن است عوضی گرفته شود، آن گاه بت‌پرستی مردود است و جاهلانه. در آینده خواهیم دید که برخی یهودیان، مسیحیان و مسلمانان با این تصویرِ اولیه از واقعیتِ مطلق کار کردند و به برداشتی نزدیک به نگرش‌هایِ هندوان و بوداییان رسیدند. کسانی نیز، گرچه نتوانستند این گام را بردارند، به اینجا رسیدند که خدا همان سرّ غایی‌ست. خطرات «بت‌پرستی» در زمان فرمانرواییِ شاه یوشیا در یهودیه در ۶۲۲ پ. م بیش از پیش روشن شدند. او می‌خواست روشِ پیشینیان ، شاه مَنَسّی (۶۸۷-۴۲) و شاه عامون (۴۰-۶۴۲)، را که مردم را به پرستشِ همزمانِ خدایان کنعان در کنار یهوه تشویق می‌کردند، تغییر دهد. مَنَسّی در معبد اورشلیم، که کیشِ باروری در آن رو به گسترش داشت، شمایلی از اشیریم نهاده بود. از آنجا که بیشترینه‌یِ اسرائیلیان اشیریم را عبادت می‌کردند و برخی نیز او را زنِ یهوه می‌دانستند، تنها یهوه‌باورانِ سرسخت پرستشِ اشیریم را کفرآمیز می‌شمردند. یوشیا که تصمیم بر پیشبُرد کیشِ یهوه گرفته بود بر آن شد تا خرابی‌هایِ معبدِ اورشلیم را بازسازی کند. در گرماگرمِ کار، گویا کاهنِ اعظم حِلقیا نوشته‌ای قدیمی پیدا می‌کند و گمان می‌کند که واپسین وعظِ موسا برای فرزندان اسرائیل باشد. پس، نوشته را به کاتبِ یوشیا، شافان، می‌دهد و او آن را در حضورِ شاه بلندبلند می‌خواند. شاه جوان با شنیدن‌اش، از ترس جامه بر تن می‌دَرَد. پس بی‌خود نبود که یهوه بر پدران‌اش چنان سخت غضب کرده بود! آنان به دستورهایِ صریحِ او به موسا گوش نسپرده بودند.[۳۰]

روشن است که «کتاب شریعت» یافته‌یِ حِلقیا، هسته‌یِ اولیه همین متنی‌ست که ما اکنون به سفر تثنیه می‌شناسیم. درباره‌یِ به اصطلاح «کشفِ» به موقعِ این مکتوب به دستِ نیروهای اصلاح‌طلب نظریه‌هایِ گونه‌گونی داده‌اند. پاری حتا گفته‌اند که خودِ

حِلقیا و شافان آن را نوشته‌اند، آن هم به دستیاریِ نبیّه‌ای به نام حُلدَه، که یوشیا با وی به رایزنی نشست. البته هرگز معلوم نمی‌شود قضیه از چه قرار بوده ولی مسلم است که این مکتوب نشانه‌یِ پیدایشِ تعصبِ تازه‌ای‌ست در اسرائیل و نمایانگرِ چشم‌انداز اوضاع در سده‌یِ هفتم است. موسـا را در این واپسین موعظه‌اش وامی‌دارند که دوباره بر عهد [با خدا] و برگزیده بودنِ اسرائیل تأکید بگذارد. یهوه امت خود را از امت‌ها جدا می‌کرد، آن هم نه به دلیل شایستگیِ امت، مگر به سببِ عشقِ عظیم‌اش به امت. در عوض وفاداریِ کامل می‌خواست و طردِ بی‌برو برگرد همه‌یِ خدایان دیگر. این هسته‌یِ اولیه‌یِ سفر تثنیه، حاویِ مطلبی‌ست که، پَسان، متنِ اقرار به ایمانِ یهودی گردید:

> بشنو (شِما) ای اسرائیل! یهوه، الوخیمِ ماست،
> یهوه یکی (اِحَد) است! پس یهوه را به تمامی
> دل، به تمامی جان و به تمامی قوت خود دوست
> بدار. و این سخنان که من امروز ترا امر می‌فرمایم
> بر دل تو باشد.[۳۱]

برگزیده‌یِ خدا بودن، مایه‌یِ جداییِ اسرائیل از نایهودیان شده بود. بنابراین، نویسنده از زبان موسـا می‌گوید آنان به سرزمینِ موعود که درمی‌آیند نباید با باشندگانِ بومی هیچ بده بستانی کنند. نباید با آنان عهدی ببندند یا بر آنان ترحم کنند.[۳۲] نباید با آنان زناشویی کنند و درآمیزند. مهمتر از همه، باید دینِ کنعانی را از صفحه‌یِ روزگار پاک کنند. «مذبح‌های ایشان را منهدم کنید و تمثال‌های ایشان را بشکنید و ستون‌های مقدس‌شان را درهم بکوبید و بت‌های تراشیده‌شان را به آتش بسوزانید». موسـا به اسرائیلیان امر می‌کند، «زیرا تو برای یهوه خدای‌ات قومی مقدس هستی، یهوه خدای‌ات تو را برگزیده است تا از جمیع قوم‌هایی که بر روی زمین‌اند قوم مخصوص به خود او باشی».[۳۳]

یهودیان امروزه که این شِما را می‌خوانند، برداشتی تک‌خداباورانه از آن دارند: یهوه خدایِ ما یکی و بی‌همتاست. نویسنده‌یِ سفر تثنیه هنوز این دیدگاه را پیدا نکرده بود. «یهوه اِحَد» به معنایِ این نبود که خدا یکی‌ست، مگر می‌رساند که یهوه تنها خدایی‌ست که پرستیدن‌اش مجاز است. خدایان دیگر همچنان تهدیدگر می‌نمودند. آیین‌هاشان

کشش داشت و می‌توانست اسرائیلیان را از یهوه، که خدایی حسود بود، دور کند. آنان اگر از شرع یهوه پیروی می‌کردند، به ایشان برکت و نیکروزی عطا می‌شد و هر آینه از او روی می‌گرداندند، عقوبتی جانکاه در انتظارشان می‌بود:

ریشه‌ات از زمینی که برای تصرف‌اش در آن وارد می‌شوی کنده خواهد شد و یهوه ترا در میان جمیع امت‌ها از کران تا کران زمین پراکنده سازد و در آنجا خدایان غیر از چوب و سنگ که تو و پدران‌ات شناخته‌اید عبادت خواهی کرد... و جان تو پیش روی‌ات معلق خواهد بود... بامدادان خواهی گفت کاش شام می‌بود و شامگاهان خواهی گفت کاش صبح می‌بود! دلت چنین خواهد ترسید و چشمان‌ات چنین چیزها خواهد دید.[۳۴]

در پایان قرن هفتم پ. م که شاه یوشع و نزدیکان‌اش این سخنان را می‌شنیدند، با تهدیدِ سیاسیِ تازه‌ای روبه‌رو بودند. آنان توانسته بودند آشوریان را دور نگه دارند و به سرنوشتِ ده سبط شمالی، که موسا شرح کیفر دیدن‌شان را نوشته، دچار نشوند. ولی در ۶۰۶ پ. م شاه بابل، نبوپولَسرّ، آشوریان را شکست داد و به پی‌ریزیِ امپراتوریِ خود آغاز کرد.

در این اوضاع بس ناامن، سیاست‌هایِ نویسنده‌یِ سفر تثنیه کارایی‌شان را خوب نشان دادند. دو شاهِ پیشینِ اسرائیل از اوامرِ یهوه اطاعت نکرده و به جنگِ سرنوشت رفته بودند. یوشیا، با شوری نگفتنی، بی‌درنگ دست به کار اصلاحات شد. دستور داد تمام شمایل‌ها، بت‌ها و نمادهایِ باروری را از معبدِ اورشلیم بیرون ریختند و سوختند. پیکره‌یِ بزرگ اَشِیرَه را پایین کشیدند و زیستگاه روسپیانی که برای‌اش جامه می‌بافتند را ویران کردند. همه‌یِ معبدهایِ آن سرزمین که نشانی از چندخدایی داشتند در هم‌کوبیده شدند. از آن پس کاهنان مجاز بودند در معبد اورشلیم تطهیر شده، فقط برایِ یهوه قربانی کنند. نویسنده‌یِ کتاب تواریخ ایام، که حدود ۳۰۰ سال بعد گزارشِ اصلاحاتِ یوشع را نوشته، شرح گویایی از این تقوایِ انکار و سرکوب آورده است:

و مذبح‌های بعل را به حضور وی منهدم کردند و او محراب‌های بخور را که بر آن‌ها بود درهم شکست و اشیره‌ها و تمثال‌ها و بت‌های ریخته شده را خُرد کرده بر روی قبرهای آنانی که برای آن‌ها قربانی می‌کردند پاشید. و استخوان‌های کاهنان‌شان را بر مذبح‌هاشان

> سوزانید. پس یهودا و اورشلیم را طاهر نمود. و در شهرهای مَنَسی و افرایم و شمعون و حتانفتالی نیز در خرابه‌هایی که به هر طرف آن‌ها بود چنین کرد. و مذبح‌ها را ویران کرد و اشیره‌ها و تمثال‌ها را کوبیده نرم کرد و همه‌یِ محراب‌های بخور را در تمامی سرزمین اسرائیل درهم شکست.[۳۵]

در این جا از برخوردِ صلح‌آمیزِ بودا، نسبت به خدایانی که او عقیده داشت از آن‌ها برآمده است، هیچ نشانی نمی‌بینیم. این ویرانگری از نفرتی سرچشمه می‌گیرد که ریشه در ترس و دلهره‌ای نهان دارد. اصلاحگران، تاریخِ اسرائیل را از نو نوشتند. کتاب‌هایِ تاریخیِ یوشع، داوران، سموئیل و پادشاهان، موافق با ایده‌ئولوژیِ جدید بازبینی شدند. یهوه اینک آغازنده‌یِ جهاد مقدسی ویرانگر در کنعان است. به اسرائیلیان گفته می‌شود که کنعانیانِ بومی دیگر نباید در سرزمین‌شان زندگی کنند و این سیاست را یوشع با نامقدسیِ تمام به اجرا درمی‌آورد:

> و در آن زمان یوشع آمد و عناقیان را در کوهستان ، در حبرون، در دبیر و در عَناب و در همه‌یِ کوه‌های یهودیه و در همه‌یِ کوه‌های اسرائیل نابود گردانید و یوشع ایشان را با شهرهای ایشان بالکل هلاک کرد. کسی از عناقیان در زمین اسرائیل باقی نماند جز در غزه و جَت و اَشدود.[۳۶]

در واقع ما از فتح کنعان به دستِ یوشع و داوران هیچ نمی‌دانیم، گرچه بی‌گمان خون‌ها بسیار ریخته می‌شود و در همان حال به این خونریزی‌ها رنگِ دینی زده می‌شود. خطراتِ تئولوژیِ گزینشگری از این دست، که از دیدگاهِ والایِ کسی چون اِشَعیا ناشایسته است، در جهادهایی که داغِ خود را بر تاریخِ تک‌خداباوری زده‌اند به خوبی آشکاراند. از خدا می‌شود نمادی ساخت که با تعصبات‌مان بستیزد و وادارمان کند نقص‌هایِ خود را ببینیم، و نیز می‌توان آن را جوری به کار گرفت که بر تنفرِ خودپرستانه‌مان صحه بگذارد و از آن امری مطلق بسازد. با این کار، خدا واداشته می‌شود مانندِ خودِ ما رفتار کند، درست مثلِ یک آدم. چنین خدایی لابد جذابتر و مردم‌پسندتر از خدایِ عاموس و اِشَعیاست که می‌خواهد همه بی‌رحمانه از خود انتقاد کنند.

بر یهودیان بارها خُرده گرفته‌اند که آنان خود را قوم برگزیده‌ی خدا می‌دانند، ولی خُرده‌گیران خود نیز از بابت همان نوعِ انکارگری، که آتشِ بت‌پرستی ستیزی را، در زمانه‌یِ موردِ اشاره در کتاب مقدس، تیزتر کرد در خورِ انتقاداند. هر سه دینِ تک‌خداباور، در زمان‌هایِ مختلفِ تاریخ‌شان، تئولوژیِ گزینشگرِ همانندی پدید آورده‌اند، گاه حتا با پی‌آمدهایی زیانبارتر از آن چه که در کتاب یوشع آمده است. مسیحیانِ غرب، به ویژه، دستخوشِ این خودفریبی بوده‌اند که برگزیده‌یِ خداوندند. در خلال سده‌هایِ یازدهم و دوازدهم، صلیبیان جهاد علیهِ یهودیان و مسلمانان را چنین توجیه می‌کردند که آنان امت برگزیده‌یِ جدید-اند که عَلَمِ فروهشته‌یِ رسالتِ یهودیان را از نو برافراشته‌اند. تئولوژیِ گزینشگرِ کالونی در متقاعد کردن آمریکاییان به این که ملتِ خودِ خدا هستند، سخت مؤثر بوده است. چنین باوری زمانی دامنه پیدا می‌کند که ناامنیِ سیاسی و ترس از نابودی دامنگیرِ مردم می‌شود. در زمانِ پادشاهیِ یوشیّا در یهودیه نیز همین وضع پیش‌آمده بود. شاید برایِ همین هم هست که این باور، که به شکل‌هایِ مختلفِ بنیادگرایی در میانِ یهودیان، مسیحیان و مسلمانان رواج داشته، امروزه از نو جان گرفته است.

هر خدایِ شخص‌وار (personal) مثلِ یهوه را می‌توان این چنین دستکاری کرد تا قوّت قلبی بشود برایِ نفسِ در تنگنا گرفتار آمده، ولی این کار را با ایزدی چون برهمن نمی‌توان انجام داد. جا دارد یادآور شویم که در سال‌هایی که اورشلیم به دستِ نبوکد نِصّر در ۵۸۷ پ. م ویران شد و یهودیان به بابل کوچانده شدند، همه‌یِ اسرائیلیان مشمولِ سفر تثنیه نمی‌شدند. در ۶۰۴، سالِ شاه شدنِ نبوکد نِصّر، اِرمیایِ نبی دیدِ شمایل‌شکنانه‌یِ اشعیا را احیا می‌کند و نظریه‌یِ پیروزی-باورِ قومِ برگزیده را وارونه می‌کند. می‌گوید خدا بابل را وسیله قرار داده تا اسرائیل را به سزایِ اعمال‌اش برساند. اینک نوبت اسرائیل است که به بلا گرفتار آید.[۳۷] آنان می‌بایست هفتاد سال به تبعید سر کنند. شاه یهویاقیم که این غیب‌گویی را می‌شنود، مکتوب از دستان کاتب می‌رباید، پاره‌پاره‌اش می‌کند و به آتش می‌افکندش. ارمیا نیز از ترس جان مخفی می‌شود.

زندگیِ ارمیا حکایت از آن دارد که چه درد و رنج‌ها می‌بایست تا این تصویرِ چالشگرتر از خدا پرداخته شود. او از نبی بودن بیزار بود و از این که قومی را که دوست می‌داشت می‌بایست محکوم کند، سخت برآشفته بود.[۳۸] او نه آتشین مزاج، که مردی

نازکدل بود. وحی که به وی نازل شد فریاد به اعتراض برآورد: «ای خداوند یهوه، اینک من سخن گفتم نمی‌دانم. من هنوز طفل‌ام!» و یهوه «دست دراز می‌کند و لبان او را لمس می‌کند، کلام خود را در دهان وی می‌گذارد.» رسالتی که او می‌بایست بر دوش بگیرد گنگ و ناجور است. او می‌بایست: «از ریشه بَرکَنَد و منهدم کند و هلاک گرداند و خراب کند و بسازد و بکارد.[۳۹] تجربه‌یِ پیامبرانه از آن **راز هراسناک و افسونساز**، تجاوز جنسی و دلبری‌ست:

ای یهوه، مرا فریفتی پس فریفته شدم.
بر من زورآورتر بودی و غالب آمدی...
پس گفتم که او را ذکر نخواهم گفت و بار دیگر به اسم او سخن نخواهم گفت،
آنگاه در دل من آتشی افروخته شد،
محبوس در استخوان‌های‌ام.
از تلاشی که برای ایستادن در برابرش می‌کنم خسته‌ام
دیگر تاب‌اش را ندارم.[۴۰]

خدا ارمیا را از دو جهتِ مخالف، به این سو و آن سو می‌کشد. از یک سو ارمیا کششی زورمند به طرف یهوه احساس می‌کند، کششِ شیرینِ دل سپردن به وسوسه، از سوی دیگر حس می‌کند نیرویی او را از پا درانداخته و خلافِ میل‌اش به هر سو می‌کشاند.

از زمانِ عاموس به بعد، پیامبران هر یک به راهِ خود رفته بودند. خاورمیانه، برخلافِ دیگر پهنه‌هایِ جهانِ تمدندارِ آن روز، ایده‌ئولوژیِ دینیِ همه جاگستر و یگانه‌ای به خود ندید.[۴۱] خدایِ انبیا، اسرائیلیان را از وجدانِ اساطیریِ خاورمیانه واکَند و آنان را به مسیری یکسره جدا از جریانِ اصلی انداخت. در عذابِ ارمیا درد و آسیمه‌گیِ بزرگی نهفته است. اسرائیل پهنه‌یِ کوچکی از یهوه‌پرستان بود محصور در جهانی چند خداباور و حتا بسیاری از خودِ اسرائیلیان نیز اعتقادی به یهوه نداشتند. حتا نویسنده‌یِ سفرِ تثنیه، که تصویرش از خدا کمتر هراسناک بود، دیدار با یهوه را یک رویارویی فرساینده می‌داند. او از زبانِ موسا به اسرائیلیان ، که از تماسِ سرراست با یهوه می‌هراسیدند، می‌گوید که خدا بَر هر نسلِ ایشان پیامبری می‌فرستد تا این بارِ گرانِ دیدار ایزدی را بر دوش کشد.

در کیشِ یهوه هنوز چیزی مقایسه‌پذیر با آتمان، اصلِ قدسیِ اَندَرباش، وجود نداشت. یهوه واقعیتی بیرونی و بَرین فهمیده می‌شد. او می‌بایست به نحوی چهره‌ای انسانی به خود بگیرد تا از بیگانگی‌اش بکاهد. اوضاع سیاسی روبه وخامت داشت. بابلیان به یهودیه تاختند و شاه و نخستین دسته از اسرائیلیان را به اسارت بردند. سرانجام خودِ اورشلیم نیز فتح شد. اوضاع دمادم بدتر می‌شود و ارمیا هم هرچه بیش‌تر به یهوه عواطفِ انسانی نسبت می‌دهد. او خدا را وامی‌دارد از بی‌خانمانی، بی‌کسی و بدبختیِ خود بنالد. یهوه، مانندِ قوم‌اش، خود را ضربه دیده، درهم شکسته و رها شده احساس می‌کند. مانند آنان اندیشناک، غربت‌زده و مفلوک می‌نماید. غضبی که ارمیا احساس می‌کند در سینه‌اش می‌جوشد، از آن خودش نیست، خشمِ یهوه است.[۴۲] پیامبران به «انسان» که می‌اندیشیدند، خودبه‌خود به «خدا» نیز می‌اندیشیدند، خدایی که حضورش در جهان با قوم‌اش پیوند ناگسستنی دارد. آری، خدا وقتی می‌خواهد در جهان کاری کند به انسان وابسته است. و این ایده‌ای‌ست که در برداشتِ یهودی از امرِ ایزدی اهمیتِ بزرگی می‌یابد. حتا سربسته می‌رساند که آدمی می‌تواند کنش‌هایِ خدا را در احساس‌ها و تجربه‌هایِ خود بازشناسد، و این که یهوه پاره‌ای از وضعیتِ بشری‌ست.

تا زمانی که دشمن پشتِ دروازه‌ها بود، اِرمیا، به نام خدا بر قوم‌اش می‌تاخت (البته در حقِ آنان به درگاه خدا التماس و زاری هم می‌کرد). بابلیان که در ۵۸۷ اورشلیم راگرفتند، الهاماتِ غیبیِ یهوه آرامش‌بخش‌تر شدند. او وعده داد که قوم‌اش را، حال که ادب شده است، نجات دهد و به وطن بازگرداند. مقامات بابلی به ارمیا اجازه می‌دهند در یهودیه بماند و او هم به نشانه‌یِ ایمان به آینده‌ای بهتر، در آنجا ملکی می‌خرد: «زیرا یهوه صبایوت می‌گوید» دیگرباره خانه‌ها و مزرعه‌ها و تاکستان‌ها در این زمین خریده خواهد شد. «طبیعی‌ست که پاری‌ها یهوه را به خاطرِ این مصیبت سرزنش می‌کردند. ارمیا در دیداری از مصر به یهودیانی برخورد که به ناحیه‌یِ دلتایِ نیل گریخته بودند و یهوه را فراموش کرده بودند. زنان‌شان می‌گفتند تا وقتی توانسته بودند مراسم سنتی خود را برایِ گرامیداشت عشتار، ملکه آسمان، برگزار کنند اوضاع بر وفقِ مراد بوده ولی ارمیا و امثال او که امر به برچیدنِ مراسم دادند، مصیبت و شکست و خواری بر سرشان باریده است. در عین حال این تراژدی گویا بینشِ خود ارمیا را نیز پخته‌تر می‌کند.[۴۳] پس از شکست اورشلیم و نابودیِ معبد، او کم‌کم درمی‌یابد که ظواهرِ دین چیزی نیستند جز نمودهایِ

حالتی درونی و نفسانی. عهد یهوه با خاندان اسرائیل یکسره عوض می‌شود: «شریعت خود را در باطن ایشان خواهم نهاد و آن را بر دلِ ایشان خواهم نوشت...»[۴۴]

اسیران مجبور نشدند، مانند ده سِبط شمالی در ۷۲۲، خود را با اوضاع جدید همگون سازند. آنان در دو جامعه به سر می‌بردند: یکی در خودِ بابل و دیگری در سواحلِ نهری خابور نام که از فرات، در نزدیکایِ نیپور و اور، جدا می‌شد و به ناحیه‌ای که تل‌آویو (تپه‌یِ بهاری) می‌خواندن‌اش ادامه می‌یافت. در میان گروه اول تبعیدشدگان سالِ ۵۹۷ کاهنی بود حِزقیال نام. او نزدیک به پنج سال درِ خانه بر خود می‌بندد و با احدی سخن نمی‌گوید. تا آن که در رؤیایی بس تکان‌دهنده یهوه را می‌بیند و بر زمین می‌افتد. این نخستین دیدار را بهتر است با جزئیات بیش‌تری شرح دهیم چرا که، قرن‌ها پَسان، همان‌جور که در فصل هفتم خواهیم دید، در عرفانِ یهودی اهمیتِ بزرگی پیدا می‌کند. حِزقیال ابری آتشناک می‌بیند که آذرخش در آن می‌جهد. بادی تند از سوی شمال می‌وزد. در میانِ این تیره‌گیِ توفانی، به نظرش می‌رسد ــ او دقت می‌کند تا بر گذرا بودنِ این تصویر تأکید بگذارد ــ ارابه‌یِ بزرگی هست که چهار ددِ تنومند می‌کشندش. آن‌ها به خاریبوهایِ نقش شده بر دروازه‌هایِ کاخِ بابل می‌مانند. با این همه، حزقیال نمی‌گذارد از آن‌ها تصورِ درستی پیدا کنیم. هر یک از آنان چهار سر دارد به چهرهایِ انسان، شیر، گاو نر و عقاب. هر یک از چرخ‌ها به سویی می‌رود. این تصویرپردازی تأکیدی‌ست بر تاثیرِ غریبِ این رؤیا، که او دست و پا می‌زند تا یک جوری به زبان بیآوردش. «صدای بال زدن این جانوران کَرکننده است و به صدایِ آب‌هایِ بسیار می‌ماند، به آواز حضرت متعال. صدای توفان را مثل صدای موج شنیدم.» رویِ ارابه چیزی مثل یک تخت بود و بر آن تخت «کسی بود مثل یک مرد، همچون برنجِ تابان و از اندام‌هاش آتش می‌درخشید. همچنین مثل «چیزی شبیه جلال (قاوود) یهوه بود.»[۴۵] حِزقیال دردَم، به روی، بر زمین می‌افتد و آوازی می‌شنود.

این آواز، حِزقیال را «پسر انسان» می‌خواند. تو گویی می‌خواهد بر فاصله‌ای که اکنون میان انسان و قلمروِ ایزدی‌ست انگشت بگذارد. ولی این بار هم رؤیایِ یهوه نقشه‌ای عملی به دنبال دارد. حِزقیال کلام خدا را به پسرانِ عاصیِ اسرائیل می‌رساند. مایه‌یِ غیر-انسانیِ این پیامِ خدایی در تصویری قوی خود را نشان می‌دهد: دستی که طوماری در آن است به سویِ نبی دراز می‌شود. طوماری که بر پشت و روی‌اش نوحه و ماتم

نوشته شده است. به حِزقیال امر می‌شود که طومار را بخورد، کلام خدا را فرودهد و آن را پاره‌ای از خود کند. مثلِ همیشه، این راز، گیرا و ترسناک است. طومار به شیرینی عسل است. سرانجام حِزقیال می‌گوید: «آن‌گاه روح مرا برداشت و با خود برد؛ می‌رفتم با قلبی آگنده از خشم و اندوه، و دست یهوه سنگین بر من بود.»[۴۶] او به تل آویو می‌رسد و هفت روز «متحیر می‌نشیند.»

سرنوشتِ شگفتِ حِزقیال نشان می‌دهد که جهانِ ایزدی چه قدر برایِ بشریت دور و بیگانه شده بوده است. او خود ناگزیر می‌شود نشانه‌ای از این شگفتی شود. یهوه دمادم از او می‌خواهد رفتارهایِ غریب از خود نشان دهد تا از دیگران متمایز شود. این رفتارها همچنین نشان از میزان درد و رنجِ اسرائیل در این بحران‌اند و، از این هم ژرفتر، نشان می‌دهند که اسرائیل در جهانِ چندخدایی به بیگانه‌گی دچار شده بوده است. ازین رو، بر حِزقیال ممنوع می‌شود در مرگِ همسرش به عزا بنشیند. به او امر می‌شود ۳۹۰ روز به یک پهلو بخوابد و چهل روز به پهلویِ دیگر. بار دیگر نیز می‌بایست رخت ببندد و آواره‌وار در تل‌آویو به پَرسه درآید. یهوه او را با اضطرابی چنان ژرف درهم می‌پیچد که سراپا می‌لرزد و نمی‌تواند یک جا بند شود. در نوبتِ دیگری وادار می‌شود، به نشانه‌یِ گرسنه‌گی کشیدنِ خاندانِ اسرائیل به هنگامِ محاصره‌یِ اورشلیم، مدفوع انسان بخورد. حِزقیال نشان بارزِ گسستی ریشه‌ای در آیینِ یهوه است: هیچ چیز را نمی‌توان بدیهی شمرد و پاسخ‌هایِ سرراستی در کار نیست.

ولی در عوض، دیدِ چندخداباور پیوندی را که گمان می‌رفت میان خدایان و طبیعت برقراز است، می‌ستود. حِزقیال در دین قدیم، که او نجس می‌شمردش، چیز دلخوش‌کننده‌ای نمی‌بیند. در یکی از رویاهای‌اش او را به گشتی در معبد اورشلیم می‌برند. او با وحشت می‌بیند که قوم یهود، با این که در آستانه‌یِ نابودی‌ست، همچنان خدایان کهن را در معبدِ یهوه پرستش می‌کند. خودِ معبد هم به جایی کابوس‌وار بَدَل شده است. دیوارِ حجره‌هاش را نقشِ مارهایِ چنبره‌زده و دَدانِ نجس پوشانده‌اند؛ کاهنان در تاریکی مراسمی نجس برگزار می‌کنند، انگار که با هم هماغوش‌اند. «ای پسر انسان آیا آنچه را که مشایخ خاندان اسرائیل در تاریکی و هر کس در حجره بت‌های خویش می‌کنند دیدی؟[۴۷] در حجره‌ای دیگر زنانی نشسته، برایِ تموز می‌گریند. کسانی نیز پشت به خدا، خورشید را سجده می‌کنند. سرانجام، حِزقیال می‌بیند ارابه‌یِ عجیبی، که در نخستین

رویای‌اش دیده بود، در پرواز است و جلالِ یهوه را با خود حمل می‌کند. با این حال، یهوه خدایی دور از دسترس نیست. در واپسین روزهایِ پیش از ویرانیِ اورشلیم، حِزقیال شرح می‌دهد که یهوه چه‌گونه قوم اسرائیل را نکوهش می‌کند و بی‌هوده دست و پا می‌زند تا توجه‌شان را برانگیزد و وادارشان کند به خداوندیِ او گردن گذارند. تقصیر با خود اسرائیل است که به چنین مصیبتی گرفتار آمده. یهوه، با آن‌که بیش‌ترِ وقت‌ها بیگانه به نظر می‌رسد، این بار اسرائیلیانی چون حِزقیال را ترغیب می‌کند چشمان خود را باز کنند و ببینند که ضربه‌هایِ تاریخ بی‌خود و کَتره‌ای نیستند، مگر منطق و عدالتی ژرف در آن‌ها نهفته است. تلاش او آن بود که برای جهانِ ستمگرِ سیاست معنایی بیابد.

برخی از اسیران که در ساحلِ دو رودِ بابل نشسته‌اند می‌بینند که دیگر نمی‌توانند بیرون از ارض موعود به دینِ خود عبادت کنند. خدایانِ پیش از تک‌خداباوری ویژه‌گیِ محلی داشتند و پاری از یهودیان می‌دیدند که نمی‌شود سرودهای یهوه را در سرزمینِ بیگانه سرود. آنان دلخوش بودند به این که روزی اطفالِ بابل را بگیرند و به صخره‌ها بکوبند تا مغزشان پریشان شود.[48] اما پیامبرِ تازه‌ای پیدا شده بود که آرامش را موعظه می‌کرد. ما از او هیچ نمی‌دانیم و این خود شاید با معنی باشد، زیرا در موعظه‌ها و مزمورهای‌اش نشانی از مبارزه‌یِ شخصی، که دامنگیرِ پیشینیان‌اش بود، به چشم نمی‌خورد. از آنجا که نوشته‌هایِ او سپس به الهامات اِشَعیا افزوده شد، او را اِشَعیاءِ دوم نامیده‌اند. برخی از یهودیانِ در تبعید به پرستشِ خدایانِ کهنِ بابل روی آوردند، و دسته‌ای از ایشان نیزبه آگاهیِ تازه‌ای رسیدند. معبدِ یهوه ویران شده بود و محراب‌هایِ قدیم بِت‌-اِل در حبرون خراب شده بودند. یهودیان نمی‌توانستند نیایش‌هایی را که در زندگی، در زادگاه‌شان، آن همه اهمیت داشت در بابل انجام دهند. تنها چیزی که برای‌شان مانده بود، یهوه بود. اِشَعیاءِ دوم هم گامی به پیش برداشت و اعلام کرد که یهوه خدایِ واحد است. در بازنویسی‌اش از تاریخ اسرائیل، اسطوره‌یِ خروج در جامه‌ای چنان خیالی پوشیده می‌شود که ما را به یادِ پیروزیِ مردوخ بر تیامه، دریایِ آغازین، می‌اندازد:

و یهوه زبانه‌یِ دریای مصر را خواهد خشکاند
دست خود را با باد سوزان
بر نهر [فرات] دراز خواهد کرد

و آن را به هفت قسمت تکه می‌کند
تا مردم خشک پاپوش از آن بگذرند
تا گذری بسازد برای بقیه قوم
چنان که برای اسرائیل بود
در روزی که از مصر برآمد.[۴۹]

اِشَعیاءِ اول هشداری ایزدی به تاریخ داده بود؛ اِشَعیاءِ دوم در کتاب تسلی خود تاریخ را وامی‌دارد امید به آینده بپرورد. اگر یهوه روزی روزگاری اسرائیل را نجات داده بود، پس باز هم می‌توانست نجات دهد. او راهبرِ تاریخ است و در نگاه‌اش همه‌یِ اقوامِ نایهودی چیزی نیستند مگر قطره‌ای در دریا. راستی را که او تنها خداست. اِشَعیاءِ دوم در خیال می‌بیند که ایزدانِ کهنِ بابل بسته به ارابه‌هایی خوش خوشک می‌روند و در غروب فرومی‌شوند.[۵۰] پس روزگارشان سپری شده است. او دمادم می‌پرسد: «آیا نه من یهوه هستم و غیر از من خدایی دیگر نیست؟»[۵۱]

خدایی پیش از من نبوده
پس از من هم نخواهد بود.
من، منم یهوه
خدای نجات‌دهنده‌ای جز من نیست.[۵۲]

اِشَعیاءِ دوم وقتِ خود را بر سرِ نکوهیدنِ خدایانِ نایهودی، که پس از شکست اورشلیم به چشمِ پیروزگر نگریسته می‌شوند، تلف نمی‌کند. او با آرامشِ تمام می‌گوید که این یهوه ــ نه مردوخ یا بَعل ــ بوده که، با کارستان کاری اساطیری، جهان را به وجود آورده است. برای نخستین‌بار اسرائیلیان، شاید بر اثرِ تماس دوباره با اساطیر جهان شناسیکِ بابلی، به طورِ جدی به نقشِ یهوه در آفرینش علاقه پیدا می‌کنند. آنان البته در پیِ فهمِ علمیِ خاستگاه مادیِ جهان نبودند، مگر می‌خواستند در دنیایِ خشنِ روزگارشان آرامشی بیابند. اگر یهوه توانسته بود غول‌هایِ خائوس در زمانِ ازلی را شکست دهد، نجاتِ اسیرانِ اسرائیلی که برای‌اش کاری نداشت. اِشَعیاء دوم با یافتنِ همانندی میان اسطوره‌یِ خروج و افسانه‌هایِ چند خداباوران، درباره‌یِ پیروزی بر

خائوسِ آبگون در آغاز زمان، از قوم‌اش می‌خواهد که اطمینان داشته باشند در آینده خدا قدرت خود را نشان خواهد داد. او برای مثال از پیروزیِ بَعل بر لوتان، غولِ دریاییِ اسطوره‌یِ آفرینشِ کنعانی، که رَهَب نیز نامیده می‌شد، بر اژدها و بر مغاک نام می‌برد:

بیدار شوای بازوی یهوه، بیدار شو
خویشتن را به قوّت و قدرت ملبس ساز
مثل روزگار قدیم و زمان‌های سلف بیدار شو
آیا تو آن نیستی که رَهَب را به دو نیم کردی،
اژدها را زخم زدی؟
آیا تو آن نیستی که دریا و آب‌های مغاک عظیم را خشک گردانیدی؟
و عمق‌هایِ دریا را راه ساختی
تا فدیه‌شدگان عبور کنند؟[۵۳]

یهوه عاقبت توانسته بود رقیبان را در تخیلِ دینیِ اسرائیل تحلیل ببرد؛ کیشِ چندخدایی، در اسارت، افسونِ خود از کف داد و دینِ یهودی زاده شد. در زمانه‌ای که اگر آیینِ یهوه نابود می‌شد چندان هم دور از انتظار نبود، او در آن اوضاع بس دشوار به مایه‌یِ امیدواری مردم بَدَل شد.

بنابراین، یهوه یگانه و تنها خدا شده بود. کوششی هم برایِ توجیهِ فلسفیِ ادعای‌اش انجام نگرفت. پس، مثل همیشه، کامیابیِ تئولوژیِ جدید بدین خاطر نبود که اثباتِ عقلانی یافت، مگر بدان سبب بود که در نومیدی ستیزی و امیدپروری کارایی از خود نشان داد. ناهمخوانی‌هایِ آیینِ یهوه دیگر برای یهودیانِ بی‌وطن و آواره‌بیگانه و آزاردهنده نبود. این آیین در ژرفایِ جان با ایشان سخن‌ها داشت. با این همه، تصویرِ اِشَعیاءِ دوم از خدا تصویرِ چندان محرمی نبود. او همچنان دور از دسترسِ ذهن آدمی بود:

زیرا افکار من افکار شما نیست
طریق‌های من نه طریق‌های شما ـ این یهوه است که سخن می‌گوید.
آری چنان که آسمان بر بالایِ زمین است،
همچنان طریق‌های من از طریق‌های شما،
و افکار من از افکار شما بلندتر است.[۵۴]

واقعیت خدا به دور از رَسِشِ کلام و مفهوم‌هاست. یهوه همواره انتظاراتِ قوم‌اش را برآورده نمی‌کند. پیامبر، در بابِ گستاخانه‌ای، که امروزه گزنده‌گیِ بسیار دارد، به آینده و به روزی می‌اندیشد که مصر و آشور نیز مانند اسرائیل از آنِ امت یهوه شوند. پس یهوه خواهد گفت: قوم من مصر و صنعت دستان من آشور و میراث من اسرائیل مبارک باشند.[۵۵] او نمادِ واقعیت بَرینی شده بود که ادعاهای تنگ‌نظرانه‌یِ قوم برگزیده بودن در نظرش خُرد و نارسا می‌آمدند.

کورش، شاه ایران، که در ۵۲۹ بابل را فتح کرد به نظر می‌آمد که پیش‌بینیِ پیامبران درست‌ساز آب درآمده است. کورش اتباع جدید خود را وادار نکرد خدایان ایرانی را بپرستند، مگر خود نیز پس از پیروزی بر بابل به معبد مردوخ رفت و او را عبادت کرد. شمایل‌های خدایانِ متعلق به مردمی که مغلوبِ بابلیان شده بودند را نیز به خانه‌های اصلی‌شان بازگرداند. اکنون که جهان با زندگی کردن در امپراتوری‌های بزرگ چند ملیتی خو گرفته بود، کورش نیازی نمی‌دید، به شیوه‌یِ قدیم، مردم را به سرزمینِ خودش بکوچاند. اگر مردمِ زیرِ فرمان خدایان خود را در سرزمین خودشان عبادت می‌کردند راحت‌تر می‌شد بر آنان حکومت کرد. او در سراسر امپراتوری خود، مردم را به نوسازیِ معبدهایِ کهن تشویق کرد و ادعای‌اش هم این بود که این وظیفه را خدایان ایشان بر دوش‌اش گذاشته‌اند. او نمونه‌ای از مداراگری و وسعتِ دیدِ چندخداباوری‌ست. در ۵۳۸ کورش بنا به فرمانی یهودیان را اجازه داد به یهودیه بازگردند و معبدشان را بازسازی کنند. ولی بیشترینه‌شان ماندن در بابل را برگزیدند. پس کسانی که به ارضِ موعود بازگشتند، اندک بودند. کتاب مقدس به ما می‌گوید که ۴۲۳۶۰ یهودی از بابل و تل‌آویو دل کندند و راهیِ وطن شدند و در آنجا یهودیت جدیدِ خود را به برادرانِ هاج و واج‌شان که در وطن مانده بودند، تحمیل کردند.

شرح این ماجرا در نوشته‌هایِ منبع دین‌پیشه آمده است که پس از بازگشتِ تبعیدیان نوشته شده‌اند و به کتاب‌هایِ پنجگانه‌یِ عهد عتیق الحاق شده‌اند. نویسندگانِ یهوه‌باور و الوخیم‌باور هم تفسیر خود را از این ماجرا داشتند و دو کتابِ دیگر به این مجموعه افزودند: سفر اعداد و سفر لاویان. همان‌طور که انتظار می‌رود، نوشته‌یِ دین‌پیشه نظری بس والا و پیچیده نسبت به یهوه داشت. چنان که عقیده نداشت، آن جور که نویسنده‌یِ یهوه‌باور گفته بود، کسی بتواند خدا را ببیند. او در بسیاری موارد با حزقیال همداستان

بود و از جمله می‌گفت فرق است میان درکِ آدمی از خدا و خودِ واقعیتِ خدا. در داستانی که درباره‌ی موسا در سینا نقل می‌کند می‌گوید موسا از یهوه درخواست می‌کند که خود را به وی بنمایاند و یهوه پاسخ می‌دهد: «رویِ مرا نمی‌توان دید، زیرا انسان نمی‌تواند مرا ببیند و زنده بماند.»[۵۶] این است که موسا باید خود را از برخورد با جلالِ ایزدی در امان بدارد تا هنگامی که یهوه عبور می‌کند او را یک نظر ببیند، آن هم از پشت. در این جا فکری مطرح می‌شود که در سرگذشتِ خدا اهمیت بس بزرگی پیدا می‌کند. آدمی تنها می‌تواند پَستابِ حضورِ خدایی را ببیند، که «جلال (قاوود) یهوه» نامیده می‌شود، یعنی جلوه‌یِ حضورِ او که نباید با خودِ خدا اشتباه گرفته شود.[۵۷] موسا از کوه که به زیر می‌آید، جلالِ یهوه از چهره‌اش می‌تراود و چنان می‌درخشد که اسرائیلیان نمی‌توانند در وی نظر کنند.[۵۸]

پس، «جلال» یهوه، نمادِ حضور وی بر رویِ زمین بود و می‌خواست این را برساند که فرق است میان تصویرهایِ خامی که آدمیان از خدا در ذهن می‌سازند با قدوسیتِ خود خدا. می‌توان گفت این «جلال» وزنه‌یِ تعادلی بود در برابرِ گرایشِ بت‌پرستانه‌یِ دین اسرائیلی. وقتی نویسنده‌یِ دین‌پیشه به‌داستان‌هایِ قدیمی درباره‌یِ خروج بازمی‌گردد، این تصور را پیدا نمی‌کند که یهوه خود به همراهِ یهودیان آواره‌گی می‌کشیده است. این یعنی خصوصیت‌هایِ انسانی را با ساده‌لوحیِ تمام به یهوه نسبت دادن. در عوض او می‌گوید خیمه‌ای که در آن یهوه با موسا دیدار می‌کند، پُر می‌شود از جلالِ یهوه. و نیز، تنها این جلال یهوه است که «در معبد اورشلیم مسکن می‌کند.»[۵۹]

پرآوازه‌ترین سهم نویسنده‌یِ دین‌پیشه در اسفار، البته، روایت آفرینش در سفرِ پیدایش است که بر پایه‌یِ انوماالیش نوشته شده است. چنان‌که با آب‌های مغاکِ آغازین (تِهوم، تباهیِ تیامه) می‌آغازد، که یهوه از آن آسمان‌ها و زمین را می‌سازد. هنوز از نبردِ خدایان یا کش‌مکش با یَم، لوتان یا رَهَب خبری نیست. یهوه به تنهایی کارِ سترگِ هستی بخشیدن به همه چیز را به انجام می‌رساند. این چنین نیست که واقعیت خود اندک‌اندک پدید آید، مگر یهوه آن را بی‌هیچ تلاشی و تنها با کنشِ اراده به سر و سامان می‌رساند. طبیعی‌ست که این نویسنده جهان را خدایگونه و ساخته شده از همان ساز-مایه‌یِ یهوه نمی‌بیند. مفهومِ «جدایی» در تئولوژی او بس پُر اهمیت است. یهوه با جدا کردنِ شب از روز، آب از خشکی و روشنایی از تاریکی جهان را روبه‌راه می‌کند. یهوه، مرحله به

مرحله، آفرینش را تبرک می‌کند و تقدس می‌بخشد و آن را «نیکو» می‌یابد. در این جا، برخلافِ داستانِ بابلی، ساخته شدنِ انسان نقطه‌یِ اوجِ آفرینش است و نه پایانِ خوشِ ماجرا. آدمی گرچه از سرشتِ خدایی نیست، ولی به صورت خدا آفریده شده است. پس بر اوست که آفرینشگریِ خدا را دنبال بگیرد. درست همان جور که در انومااِلیش آمده، پس از شش روز آفرینش، روز هفتم روز سَبَت و هنگام استراحت است. در روایت بابلی، این روز روزی‌ست که انجمنِ بزرگ فراهم می‌آید تا سرنوشت‌ها را رقم زند و نام‌هایِ خدایی به مردوخ ببخشد. در گزارشِ نویسنده‌یِ دین‌پیشه، روز سَبَت در تقابلِ نمادین با خائوسِ آغازین، در نخستین روز، ایستاده است. لحنِ آموزشی و تکرارها در این روایت نشانه‌یِ آن‌اند که این داستان آفرینش، همانندِ انومااِلیش، برای نیایش‌سرایی و ستودنِ کارِ یهوه و به عرش رساندن‌اش تا پایگاهِ پروردگار و فرمانروایِ اسرائیل پرداخته شده است.[۶۰]

بدیهی‌ست که معبدِ جدید در کانونِ یهودیتِ این نویسنده جای دارد. در خاورمیانه ساختِ معبد را، به طور معمول، برگردانی از ساختِ عالم می‌دانستند. معبد-سازی کنشی تقلیدگرانه (imitatio dei) بود که به بشریت این توان را می‌بخشید تا در کارِ آفرینشگریِ خدایان انباز شود. بسیاری از یهودیان در زمانه‌یِ تبعید از شنیدنِ داستان‌هایِ کهن مربوط به تابوتِ شهادت، دلخوش می‌شدند. تابوتِ شهادت ضریحِ قابلِ حملی بود که خدا خیمه (شَخانِ) خود را با قوم‌اش در آن برپا کرده و در بی‌خانمانیِ ایشان شریک شده بود. نویسنده‌یِ دین‌پیشه، با توضیحی که از شیوه‌یِ ساختنِ این پرستشگاه، که همان خیمه‌یِ اجتماع در صحرا بود، می‌دهد، معلوم می‌شود به اساطیر کهن چشم دارد. نقشه‌یِ معماریِ آن اصیل نیست بلکه روگرفتی از مدلِ خدایی‌ست. در صحرای سینا یهوه دستور ساختِ آن را مو به مو و مفصل به موسا می‌دهد: «مَقدَسی برای من بساز تا در میان شما ساکن شوم موافق هر آن چه که به تو نشان دهم مسکن و جمیع اسباب‌اش را بساز».[۶۱] روشن است که قصد این نبوده که خواننده خیال کند ساختن خیمه‌یِ پرستشگاه همان جور ریز به ریز پیش رفته بوده؛ هیچ کس تصورش را نمی‌کرد اسرائیلیان قدیم به راستی ضریحی ساخته باشند از «طلا، نقره و برنج و لاجورد و ارغوان و قرمز و کتانِ نازک و پشم بز و پوست قوچ سرخ‌رنگ شده و پوست خز و چوب شطیم... و جز این‌ها.[۶۲] این متنِ افزوده‌یِ بلندبالا، یادآورنده‌یِ داستان آفرینش

نویسنده‌ی دین‌پیشه است. در هر مرحله‌ی از کارِ ساختمان، موسا، همانند یهوه در شش روزِ آفرینش، «بر همه چیز نظارت می‌کند» و «قوم را برکت می‌دهد». خیمه‌ی پرستشگاه در نخستین روزِ نخستین ماهِ سال برپا می‌شود. بَصَلئیل، معمارِ خیمه، از روح خدا (ruach Elohim) که آفرینش جهان را نیز زیر بال و پر گرفته بود، الهام گرفته است و در هر دو روایت بر اهمیتِ استراحت در روز سَبَت انگشت نهاده می‌شود.[۶۳] پرستشگاه‌سازی همچنین نمادِ هماهنگیِ آغازینِ جهان بود، جهانی پیش از ویران شدن به دستِ آدمی.

در سفرِ تثنیه روز سَبَت برای این است که یک روزِ آرامش به همه، از جمله بردگان، بخشیده شود تا اسرائیلیان خروج از مصر را به یاد آورند.[۶۴] نویسنده به سَبَت معنایِ تازه‌ای می‌بخشد. سَبَت می‌شود عملِ تقلید از خدا و یادمانِ جهان‌ـآفرینی او. یهودیان در روزِ سَبَت که استراحت می‌کردند خود را شرکت‌کنندگان در مراسمی می‌دیدند که در اصل خدا به تنهایی برگزار کرده بود. کوششی نمادین برایِ خدایگونه زیستن. در کیشِ چندخداییِ کهن، هر کنشِ آدمی تقلید از کنشی ایزدی بود ولی آیینِ یهوه میانِ جهانِ انسانی و جهانِ خدایی شکافی بزرگ انداخته بود.

اکنون یهودیان تشویق می‌شدند با اجرایِ شریعت یا تورات موسا به یهوه نزدیکتر شوند. سفر تثنیه یک رشته اصول مقرر کرده بود که ده فرمان را نیز شامل می‌شد. در خلال و درست پس از تبعید، این اصول به احکامِ پیچیده‌ای شامل ۶۱۳ فریضه (mitzvot) در اسفارِ پنجگانه تبدیل شدند. این رهنمودهایِ ریزبه‌ریز به چشم غریبه‌ها وحشتناک‌اند و در جدل‌هایِ **عهد جدید** هم با آن‌ها برخوردهایی بس ناسزا شده است. یهودیان این احکام را آن جور که مسیحیان میل دارند تصور کنند، بارِ گران نمی‌دیدند بلکه آن‌ها را راه و رسمِ نمادین زیستن در حضور خدا می‌دانستند. احکام خورد و خوراک در سفر تثنیه نشانه‌ی جایگاهِ ویژه‌یِ اسرائیل‌اند.[۶۵] نویسنده سفر تثنیه، این احکام را تلاشِ آیینی شده برای همباز شدن در جداییِ مقدسِ خدا و، از آن رهگذر، چاره کردنِ این گسستِ دردناک میان انسان و امر خدایی می‌دانست. اسرائیلیان با جدا کردنِ شیر از گوشت، پاکیزه از ناپاک و سَبَت از بقیه‌یِ روزهایِ هفته، از آفرینشگری‌هایِ خدا تقلید می‌کردند تا سرشتِ آدمی تقدس یابد.

نوشته‌یِ نویسنده‌یِ دین‌پیشه در کنار روایاتِ یهوه و الوخیم‌باور، و نویسنده‌یِ سفر

تثنیه، در اسفار پنجگانه گنجانده شد. و این خود می‌رساند که هر دین بزرگی از یکچند بینش‌ها و معنویت‌های مستقل تشکیل یافته است. پاری از یهودیان همواره به خدایِ سفر تثنیه گرایش داشته‌اند، که اسرائیل را برگزیده بود تا قاطعانه از نایهودیان جدا گردد. برخی این گرایش را به اساطیرِ مسیحایی (Messianic) کشاندند که به روزِ یهوه در آخرالزمان چشم دوخته بود تا اسرائیل را بَرکشد و امت‌هایِ دیگر را خوار گرداند. در این روایت‌هایِ اسطوره‌ای خدا موجودی‌ست بس دوردست. همه، ناگفته، بر این سر بودند که پس از تبعید دورانِ پیامبری به پایان آمده است. می‌گفتند که دیگر تماسِ سرراست با خدا در کار نخواهد بود و تنها در رویاهایِ نمادینِ منسوب به بزرگانِ گذشته‌هایِ دور چون خنوخ و دانیال دست‌یافتنی‌ست.

یکی از این بزرگان، که در بابل به عنوان نمونه‌یِ رنجبری ارج بسیار می‌یابد، ایوب است. یکی ازکسانی که از تبعید جان سالم به در برده بود، با بهره جستن از افسانه‌یِ کهن ایوب، پرسش‌هایی اساسی درباره‌یِ خدا و مسئولیت‌اش در قبالِ رنج‌های بشری مطرح می‌کند. در آن داستان قدیمی، خدا ایوب را، که رنج‌های ناروایی را با شکیبایی بر خود هموار کرده بوده، با بازگرداندن‌اش به ناز و نعمتِ پیشین، پاداش می‌دهد. اما در روایتِ تازه از داستان، نویسنده‌یِ جدید افسانه‌یِ قدیمی را از وسط می‌بُرد و ایوب را به شورش علیه رفتارِ خدا وامی‌دارد. ایوب، که سه تن از یاران را در کنار دارد، دل به دریا می‌زند و در احکام خدایی شک می‌کند و در بحثِ عقلیِ داغی درگیر می‌شود. برای نخستین بار در تاریخ دینیِ یهودیت، تخیلِ دینی رنگِ نظرآوریِ انتزاعی‌تری به خود می‌گیرد. انبیاء گفته بودند خدا اسرائیل را به خاطرِ گناهان‌اش به درد و رنج گرفتار کرده است؛ نویسنده‌یِ کتابِ ایوب می‌گوید که پاسخ‌های کهنه دیگر بسیاری از اسرائیلیان را قانع نمی‌کنند. چنان که ایوب به آن گفته‌یِ انبیا می‌تازد و ناسازگار بودن‌اش با عقل را فاش می‌کند، ولی خدا ناگهان نظرآوریِ پرشورِ او را قطع می‌کند. سپس در رویایی بر ایوب ظاهر می‌شود و از شگفتی‌هایِ جهانی که آفریده داد سخن می‌دهد. پس چه‌گونه موجودِ ناچیزی چون ایوب به خود جرات می‌دهد با خدا بحث کند؟ ایوب هم کوتاه می‌آید، ولی خواننده‌یِ کنونی که به دنبال جوابی شسته و روفته‌تر و فلسفی‌تر به مسئله‌یِ رنج است، با این راه‌حل قانع نمی‌شود. نویسنده‌یِ کتاب ایوب البته حق پرسیدن را رد نمی‌کند، ولی حرف‌اش این است که عقل به تنهایی برای راه بردن به چنین مسائلِ

دشواری کارساز نیست. به جای نظرورزیِ عقلانی بهتر است از خدا سرراست الهام گرفت، چنان که انبیا می‌گرفتند.

یهودیان هنوز به فلسفیدن آغاز نکرده بودند، ولی در خلال سده چهارم پ. م خردگراییِ یونانی بر آنان تأثیر نهاد. در ۳۳۲ پ. م اسکندر مقدونی، داریوش سوم شاه ایران را شکست داد و یونانیان بر آسیا و آفریقا چنگ انداختند و دولت-شهرهایِ صور، صیدون، غزه، فیلادلفیا (عمان)، تریپولی و شِخِم (نابلوس) را پی ریختند. فرهنگِ هلنی، یهودیانِ فلسطین و نواحیِ پیرامون را دربرگرفت، فرهنگی که بسیاری را آشفته می‌کرد و بسیاری را با تئاتر، فلسفه، ورزش و شعرش به هیجان می‌آورد. این کسان نام‌های یونانی بر خود می‌نهادند و در ورزشگاه‌هایِ یونانی تمرین می‌کردند. برخی‌شان هم سرباز مزدور ارتش یونان شدند. آنان حتا متونِ دینیِ خود را به یونانی برگرداندند و ترجمه‌هایی معروف به هفتادگانی (Septuagint) را پدید آوردند. پس یونانیان هم با خدایِ اسرائیل آشنا شدند و، در کنار زئوس و دنیسیوس، به پرستشِ یهوه (یا به قول آنان Iao) روی آوردند. برخی به کنیسه‌ها، یا مجلس‌هایِ دینی‌ای که یهودیانِ بیرونِ اسرائیل به جای معبد اورشلیم در آن‌ها عبادت می‌کردند، جذب شدند. در آن جا، متن‌هایِ دینی‌شان را می‌خواندند، عبادت می‌کردند و موعظه می‌شنیدند. کنیسه به هیچ چیزی در جهان دینیِ باستان شباهت نداشت. در آن نه مراسمی برگزار می‌شد و نه حیوانی قربانی می‌شد، این بود که کنیسه بیش‌تر به یک مدرسه‌یِ فلسفه‌می‌مانست. چنان که هرگاه واعظِ یهودیِ پرآوازه‌ای به‌شهر می‌آمد بسیاری، همان‌جور که برای شنیدنِ سخنان فیلسوفان‌شان صف می‌بستند، برای گوش دادن به او در کنیسه گرد می‌آمدند. پاری از یونانیان حتا گزینه‌هایی از تورات فراهم آوردند و به فرقه‌هایِ مختلط (Syncretist) یهودیان پیوستند. در خلال قرن چهارم پ. م در مواردی هم یهودیان و یونانیان یهوه را با خدایانِ یونانی درآمیختند.

با این همه، بیشترینه‌یِ یهودیان خود را کنار می‌کشیدند تا آن که کش‌مکش میان یهودیان و یونانیان در شهرهایِ هلنی‌گرایِ خاورمیانه بالا گرفت. در جهان باستان، دین امری خصوصی نبود. خدایان برای شهر اهمیت بسیار داشتند و عقیده بر آن بود که اگر مردم آیین خدایان را فراموش کنند آنان نیز از پشتیبانیِ شهر دست می‌کشند. یهودیانی که منکرِ وجود این خدایان بودند «اَتِه‌ایست» و دشمنِ جامعه خوانده می‌شدند. در قرنِ دوم

پ. م آتشِ این دشمنی تیزتر شد تا جایی که آنتیوخوس اِپی‌فانِس فرمانروای سلوکی فلسطین که آمد اورشلیم را به رنگ هلنی درآورد و کیش زئوس را در معبد رواج دهد، شورش به پا شد. یهودیان به نوشتنِ ادبیات خود آغاز کرده بودند و در آن بحث می‌شد که حکمت نه تیزهوشیِ یونانی، که ترس از یهوه است. ادبیاتِ حکمت‌آموز گونه‌ی ادبیِ جاافتاده‌ای در خاورمیانه بود و می‌کوشید به معنای زندگی راه یابد، آن هم نه از طریق بازاندیشیِ فلسفی، که با تحقیق در بهترین راهِ زیستن. این حکمت در بیش‌تر موارد بس عمل‌گرا بود. نویسنده‌ی کتاب امثال سلیمان در سده‌ی سوم پ. م، اندکی فراتر رفت و گفت حکمت نقشه‌ی اصلیِ خـدا در آفرینشِ جهان و بنابراین نخستین آفریده‌ی اوست. در فصل چهارم خواهیم دید که این اندیشه در آغازِ مسیحیت اهمیت بس بزرگی می‌یابد. نویسنده امثال سلیمان به حکمت شخصیت می‌بخشد و از او جوری حرف می‌زند که انگار شخصِ سومی‌ست:

خداوند مرا مبدای آفرینش خویش قرار داد،
پیش از همه‌ی اعمال خود از ازل
من از ازل برقرار بودم
از ابتداءِ پیش از بودنِ جهان ...
و زمانی که بنیاد زمین را نهاد
آن‌گاه نزد او بودم، معماری چیره‌دست
و روز به روز شادی می‌کردم
و همیشه به حضور او سرخوشی داشتم. و سرخوشی من در همه آبادیِ زمین بود،
و شادیِ من با بنی آدم بود.[۶۶]

اما حکمت نه موجودی خدایی که، اگر دقیق‌تر بگوییم، آفریده‌ی خداست. شبیهِ همان «جلال» خداست که نویسندگانِ دین‌پیشه وصف کرده‌اند و نمایانگرِ نقشه‌ی خداست تا آدمی بتواند آنی در آفرینش و زندگیِ بشری نگاهی بیندازد. نویسنده‌ی امثال سلیمان نشان می‌دهد که چه‌گونه حکمت (خوخمَه) در کوی و برزن می‌گردد و مردم را می‌خواند تا از یهوه بترسند. در سده دوم پ. م عیسابن سیرَه، یهودیِ پر سروسوزی از فلسطین، چهره‌ی همانندی از حکمت تصویر می‌کند. او حکمت را بر آن می‌دارد تا در

انجمنِ خدایی برخیزد و در ستایشِ خود بخواند: او از دهانِ آن برترین برآمده، همچون کلامِ خدایی که خدا با آن جهان را آفریده بود. او در همه آفرینش حی و حاضر است ولی جایگاه دائمی خود را در میان قوم اسرائیل یافته است.[۶۷]

حکمت نیز چون «جلال» یهوه نمادِ کنشِ خدا در جهان است. یهودیان تصورِ چنان والایی از یهوه پرورده بودند که دیگر به دشواری می‌شد گمان کرد او بتواند در زندگیِ آدمی مداخله‌ای داشته باشد. آنان نیز مانند نویسنده‌ی دین‌پیشه تمایل داشتند میان خدایی که می‌شد شناخت و تجربه‌اش کرد با خودِ واقعیتِ خدایی فرق بگذارند. وقتی که می‌خوانیم حکمتِ خدایی خدا را رها می‌کند و به جست‌وجویِ بشریت، در جهان به گردش درمی‌آید نمی‌توانیم به یادِ مادینه خدایانِ کهن چون عشتار، آنات و ایزیس نیفتیم که برای نجات آدمی از عالم ملکوت به زیر می‌آیند. ادبیات حکمت‌آموز در حدود ۵۰ پ. م در اسکندریه زبانِ تند و تیزی یافت. در کتاب حکمت سلیمان، یکی از یهودیان اسکندریه، که از اجتماعات یهودی‌نشینِ مهم بود، یهودیان را هشدار می‌دهد که از فرهنگِ هلنیِ وسوسه‌گرِ پیرامون خود برحذر و به سنت‌های خودی وفادار باشند. این ترسِ از یهوه است، و نه فلسفه‌یِ یونانی، که حکمتِ راستین به بار می‌آورد. او به یونانی می‌نویسد و حکمت (سوفیا) را شخصیتی می‌بخشد جدایی‌ناپذیر از خدایِ یهودیت:

حکمت [سوفیا] نَفَسِ قدرتِ خداست
فیضانِ نابِ جلالِ قادر متعال
پس هیچ ناسره‌ای را بدان راهی نیست
او بازتابیده‌یِ نور جاویدان است
و آینه‌ای شفاف که قدرت خدا را بازمی‌تاباند
و تصویری است از خدایی خویش.[۶۸]

مسیحیان نیز که بعدها خواستند جاه و مقام مسیح را تعیین کنند، به اهمیتِ این نکته پی بردند. اما نویسنده‌یِ یهودی، سوفیا را همانا چهره‌ای از خدایِ ناشناختنی می‌بیند که خود را با فهم انسانی سازگار کرده است. او خدا-چنان که-خود را-به-آدمی-آشکار کرده، یعنی درکِ انسانی از خدا، است که به طرزی اسرارآمیز از واقعیتِ کاملِ خدا، که همواره از دستیازِ فهم ما می‌گریزد، متمایز است.

نویسنده‌یِ حکمت سلیمان حق داشت که میان اندیشه‌یِ یونانی و دین یهو-ی تنشی احساس کند. پیش از این دیدیم که میان خدایِ ارسطو، که از جهانی که آفریده چندان خبری ندارد، و خدایِ کتاب مقدس که با شور و حرارت در زندگیِ آدمی دخالت می‌کند، تفاوتی قطعی و شاید سازش‌ناپذیر وجود دارد. خدایِ یونانی با عقل آدمی بازشناختنی‌ست، حال آن‌که خدای کتاب مقدس تنها از رهگذرِ وحی خود را می‌شناساند. یهوه را شکافی از جهان جدا می‌کرد ولی یونانیان معتقد بودند که دَهِشِ عقل آدمی را با خدا خویشاوند می‌سازد؛ پس می‌توانستند بکوشند و به اودست یابند. با این همه، تک‌خداپرستان به عشقِ فلسفه‌یِ یونانی که دچار می‌شدند، به ناگزیر تلاش می‌کردند خدای‌اش را با خدای خود منطبق کنند. این یکی از موضوع‌هایِ بزرگِ سرگذشت خداست. یکی از نخستین کسانی که در این راه کوشید، فیلسوف برجسته‌یِ یهودی فیلو اسکندرانی‌ست (۳۰ پ.م-۴۵م). فیلو اندیشه‌مندی افلاتونی بود و فیلسوفی خِرَدباور می‌شناختنداش. او یونانی را زیبا می‌نوشت و به نظر هم نمی‌رسد که به عبری حرف می‌زده است. با این همه، او یهودی‌ای دیندار بود و سخت پایبندِ فرایض. اما تصورش این نبود که خدایِ او و خدایِ یونانیان نتوانند با هم کنار بیایند. البته خدایِ فیلو خیلی با یهوه تفاوت داشت. از همین رو، گویا فیلو باکتاب‌هایِ تاریخیِ کتاب مقدس، که او سعی می‌کند به چشم تمثیلات به آن‌ها بنگرد، دچارِ مشکل است. یادآوری کنیم که به نظر ارسطو، تاریخ غیرِ فلسفی‌ست. خدای او هیچ ویژه‌گیِ انسانی ندارد. مثلاً پاک خطاست اگر بگوییم او «خشمگین» است. همه‌یِ آنچه که از خدا می‌توان دانست این واقعیت است که او وجود دارد. با این حال، فیلو، این یهودیِ مومن، عقیده دارد که خدا خود را بر پیامبران آشکار کرده است. اما چه حور چنین چیزی ممکن است؟

فیلو مشکل را چنین حل می‌کند که میانِ جوهر (ousia) خدا که یکسره درک ناشدنی است و کنش‌هایِ او در جهان که قدرت‌ها (dynameis) یا انرژی‌ها (energeiai) می‌نامدشان، فرق می‌گذارد. این در اساس مانند راه‌حل «نویسنده‌ی دین‌پیشه» و نویسندگان حکمت است. یعنی که ما هرگز خدا را چنان که در خود هست نتوانیم شناخت. فیلو از جانب خدا و از زبان موسا می‌گوید: «درک من فراتر از آنی است که طبیعت بشری و، آری، حتا کل آسمان و جهان بتواند آن را در بر بگیرد.»[۶۹] خدا برای آن که خود را با عقل کم‌دامنه‌یِ ما همخوان کند، از طریق «قدرت»های‌اش با ما رابطه

می‌گیرد، قدرت‌هایی که همتراز با صورت‌هایِ ایزدیِ افلاتون می‌نمایند (گرچه فیلو همواره در این بابت پیگیر نیست). این قدرت‌ها بالاترین واقعیت‌هایی هستند که ذهنِ آدمی می‌تواند دریابد. فیلو آن‌ها را فیضان‌هایِ خدا می‌داند، در حالی که به عقیده‌یِ افلاتون و ارسطو جهان تا ابد از علتِ نخستین برون می‌تراود. دو تا از این قدرت‌ها اهمیتِ ویژه دارند. فیلو یکی را قدرت شاهانه‌می‌نامد که خدا را در سامان جهان می‌نمایاند و دیگری را قدرت آفرینشگر، که توسط آن خدا خود را در برکاتی که به آدمی می‌بخشد جلوه‌گر می‌سازد. هیچ یک از این دو قدرت را با آن جوهرِ خدایی (ousia) که در رازی ناگشودنی پوشیده است، نباید اشتباه گرفت. این‌ها فقط یاری‌مان می‌دهند تا در واقعیتی فراسویِ تصور آنی نظر کنیم. فیلو گاه از این هستیِ بنیادیِ خدا (ousia) و دو جناحِ قدرت، شاهانه و آفرینشگر، چنان سخن می‌گوید که انگار تثلیث گونه‌ای را می‌سازد. مثلاً در تفسیرش از داستانِ دیدارِ یهوه با ابراهیم در مَمرَه به همراهیِ دو فرشته، آن را تجلیِ تمثیلیِ (ousia) ـ خدا چنان که هست ـ با دو قدرتِ مِهترش می‌داند.[۷۰]

نویسنده‌یِ یهوه‌باور اگر این را می‌شنید حیرت‌زده می‌شد و یهودیان هم البته همواره این برداشت فیلو از خدا را نامعتبر دانسته‌اند. در عوض فیلو برای مسیحیان بسی سودمند افتاد و یونانیان هم، چنان که خواهیم دید، چسبیدند به همین تمایز میان «جوهر» ناشناختنیِ خدا و «انرژی‌ها»یی که او را به ما می‌شناسانند. آنان از نظریه لوگوس او نیز تأثیر پذیرفتند. فیلو نیز، مانند نویسندگان حکمت سلیمان، تصورش این است که خدا یک نقشه‌یِ آفرینش (لوگوس) داشته که با قلمرو صوَرِ افلاتون همخوانی دارد. این صوَر سپس در عالم مادی تجسم پیدا می‌کنند. در اینجا هم فیلو پیگیر نیست. گاه می‌گوید لوگوس خود از قدرت‌هاست، گاه به نظرش لوگوس برتر از قدرت، یعنی برترین تصوری از خداست که بشر می‌تواند بدان دست یابد. اما ما درباره‌یِ لوگوس که می‌اندیشیم شناختی اثباتی از خدا پیدا نمی‌کنیم، مگر به فراسویِ مرزِ عقلِ استدلالی و به دریافتی شهودی برده می‌شویم که «برتر از هر شیوه‌یِ اندشیدن و ارجمندتر از هر چیزی‌ست که صرفِ اندیشه است.»[۷۱] همان فعالیتی که اندیشه‌گری (تئوریا) افلاتون را به یاد می‌آورد. فیلو بر آن است که ما هرگز نمی‌توانیم به خدا چنان که هست برسیم. برترین حقیقتی که می‌توانیم دریابیم این شناختِ وجدآمیز است که خدا مطلقاً برتر از تواناییِ فهم انسانی‌ست.

البته این آنقدرها هم که به نظر می‌رسد، نومیدکننده نیست. فیلو از سَفَرِ شورانگیز و شادمانه‌ای به دیاری ناشناخته یاد می‌کند که به او آزادی و نیرویِ آفریننده‌گی ارمغان می‌کند. او نیز به سانِ افلاتون، روح را در تبعید می‌بیند و اسیر در عالمِ مادی. روح را باید که به سویِ خدا پرواز کند، به خانه‌یِ راستین‌اش و شهوت، احساسات و حتا زبان را پشتِ سَر وانهد، چرا که این‌ها ما را به این جهانِ ناقص بازمی‌بندند. تا سرانجام وجد دررسد و ما را از تنگنایِ کسالت‌بارِ «نفس» به واقعیتی دلبازتر و کامل‌تر بالاکشد. تا اینجا دیده‌ایم که مفهومِ خداکارِ تخیلِ آدمی بوده است. انبیاء نیز تجربه‌یِ خود را باز اندیشیده بودند و احساس می‌کردند که می‌توان آن را به موجودی که خدا می‌نامیدندش اطلاق کنند. فیلو نشان می‌دهد که ژرف‌اندیشیِ دینی با دیگر شکل‌هایِ آفریننده‌گی وجوه مشترک بسیار دارد. او می‌گوید شده که با کتاب‌های‌اش کلنجارها رفته و راه به جایی نبرده ولی ناگهان خود را در قبضه‌یِ ایزدی احساس کرده است:

> من... ناگهان پُر شده‌ام. و اندیشه‌ها چون برف بر من فروباریده‌اند، این است که در زیرِ تأثیرقبضه‌یِ ایزدی، پُر شده‌ام از شوریده‌سریِ کوریبانتی و غافل از همه چیز، مکان، مردم، اکنون، خودم، و هر آنچه گفته و نوشته شده است. چه من به بیان رسیده‌ام، به ایده‌ها، شادی زندگی، تیزبینی، روشنیِ بس نمایان اشیاء، آن چنان که یحتمل در چشمان شود، بر اثر واضح‌ترین تصویرنمایی.[۷۲]

بزودی رسیدن به چنین ترکیبی با جهان یونانی برای یهودیان ناممکن می‌شد. در سالی که فیلو درگذشت، در میان جماعت‌هایِ یهودیِ اسکندریه یهودی‌کشی شد و ترس از شورشِ یهودیان همه را فراگرفت. پس از آن که رومیان در سده‌یِ نخستِ پ. م امپراتوری خود را در شمال آفریقا و خاورمیانه استوار کردند، تن به فرهنگ یونانی دادند و خدایان اجدادی‌شان را با خدایانِ یونانی درآمیختند و فلسفه‌یِ یونانی را با دل و جان‌پذیرا شدند. ولی دشمنیِ یونانی با یهودیان را نپذیرفتند و بسیاری وقت‌ها یهودیان را به یونانیان ترجیح می‌دادند. در شهرهایی یونانی که در آن‌ها ستیزه‌گری با رومیان همچنان باقی بود، رومیان به چشم همدستانی کارآمد در یهودیان می‌نگریستند. پس به یهودیان آزادیِ دینیِ کامل دادند و چون می‌دانستند که دین‌شان بس کهن است، آن را گرامی می‌داشتند. رومیان و یهودیان، حتا در فلسطین که حاکمیتِ بیگانه را کمتر تحمل

می‌کردند، با هم روابط خوبی داشتند. در قرن اول میلادی، یهودیت در امپراتوریِ رُم جایگاهِ استواری داشت. یک دهمِ همه‌یِ امپراتوری یهودی بودند. در اسکندریه‌یِ فیلو، چهل درصدِ جمعیت یهودی بودند. مردمِ امپراتوریِ رُم در جست‌وجویِ راه‌حل‌هایِ دینیِ تازه‌ای می‌گشتند. عقاید تک‌خداباورانه در فضا موج می‌زد و خدایانِ محلی، بیش از پیش، همچون جلوه‌هایِ گوناگونِ خداییتی جامع‌تر نگریسته می‌شدند. رومیان جذب خصلتِ بسیار اخلاقیِ یهودیت شدند. کسانی که نمی‌خواستند ختنه شوند و همه‌یِ آدابِ تورات را بجا آورند، به عضویت افتخاریِ کنیسه درمی‌آمدند و «خداترسان» نامیده می‌شدند. شمارِ اینان هر دم افزایش می‌یافت. حتا می‌گویند یکی از سزارها، فلاویوس، هم به کیش یهودی درآمد، همچنان که کنستانتین بعدها مسیحی شد. اما در فلسطین گروهِ سیاسیِ متعصبی بودند که سخت با حاکمیتِ رومیان سرِ ستیز داشتند. در سال ۶۶ میلادی آنان علیه روم شوریدند و، به طرزی باورنکردنی، توانستند چهار سال در برابرِ ارتش‌هایِ رومی ایستادگی کنند. مقامات ترسیدند که دامنه‌یِ شورش به یهودیانِ بیرونِ فلسطین کشیده شود و بنابراین می‌بایست آن را با بی‌رحمی درهم بکوبند. در سال ۷۰ میلادی سپاهیانِ امپراتور جدید وسپاسیان سرانجام اورشلیم را فتح کرد و معبد را پاک سوزاند و شهر را شهری رومی ساخت و آن را Aelia Capitolana نامید. پس یهودیان بارِ دیگر به تبعید رانده شدند.

نبودِ معبد، که الهام‌بخشِ یهودیتِ نوین بود، دردناک بود ولی به نظر می‌رسد که یهودیان فلسطین، که بسی محافظه‌کارتر از یهودیانِ یونانی شده‌یِ بیرونِ فلسطین بودند، خود را پیشاپیش برایِ این مصیبت آماده کرده بودند. در ارضِ مقدس، فرقه‌هایِ گوناگونی سبز شده بودند که به شیوه‌هایِ مختلف از معبدِ اورشلیم بریده بودند. فرقه‌هایِ اِسّن و قُمران معتقد بودند که معبد فاسد و به لحاظ اخلاقی تباه شده است. آنان به زندگی در جماعت‌هایی چونِ جماعتِ صومعه‌وارِ کناره‌یِ بحرالمیت رو آوردند. می‌گفتند در کارِ ساختنِ معبدِ دیگری هستند که با دست ساخته نمی‌شود. معبدِ آنان معبدِ روح بود و به جای آنِ که همچونِ قدیم حیوانات را در آن قربانی کنند، در آن طهارت می‌کردند و با برگزاریِ مراسم غسلِ تعمید و دسته‌جمعی خوراک خوردن، از گناهان طلبِ بخشایش می‌کردند. خدا می‌خواست آنان در اخوتی پُرمهر زندگی کنند، نه در معبدی سنگی.

پیشروترینِ همه‌یِ یهودیان فلسطین، **فَریسیان** بودند که راه چاره‌یِ اِسن‌ها را موافقِ طبعِ سرآمدان می‌دانستند و بس. در **عهد جدید**، فَریسیان مردمی ریاکار و دورو توصیف شده‌اند. و این البته نتیجه‌یِ تحریف‌هایِ مجادلاتِ مسیحیِ اولیه است. فَریسیان، یهودیانی بس اهلِ معنویت بودند. آنان می‌گفتند که بر اسرائیل است تا امتِ مقدسی کاهن‌وار شود. خدا، علاوه بر معبد، می‌تواند در هر خانه‌یِ محقری هم حاضر باشد. در نتیجه آنان چنان زندگی می‌کردند که انگار یک کاست از کاهنان‌اند و احکام ویژه‌یِ طهارت را، که تنها در معبد انجام می‌شدند، در خانه‌های خود اجرا می‌کردند. آنان اصرار داشتند با پاکیزه‌گیِ آیین‌وار غذا بخورند، زیرا معتقد بودند که میزِ هر یهودی همانا محرابِ خدا در معبد است. آنان می‌خواستند حضورِ خدا را در تمامِ اجزاءِ زندگیِ روزانه احساس کنند. اینک یهودیان می‌توانستند بی‌میانجیِ کاستِ کاهنان و مراسم ساختگی، سرراست به خدا نزدیک شوند. آنان می‌توانستند با مهر ورزیدن به همسایگان، کفاره‌یِ گناهان‌شان را بپردازند؛ صدقه بزرگترین فریضه در تورات بود. دو یا سه تن یهودی که با هم تورات می‌خواندند، خدا در میان‌شان بود. در سالِ نخستینِ این قرن، دو مکتبِ رقیب پیدا شده بودند. یکی را، که سخت‌گیرتر بود، شماعیِ پیر رهبری می‌کرد و دیگری را خاخامِ بزرگ هیللِ پیر، و این یک مردم‌پسندترین جریانِ فَریسیان شد. در داستانی آمده که روزی ناموحدی به نزدِ هیلل آمد و گفت او به دینِ یهود درمی‌آید به شرطی که تا یک پایی ایستاده، استاد همه‌یِ تورات را بر وی بخواند. هیلل هم پاسخ می‌دهد: «آنچه به خود نمی‌پسندی به دیگران مپسند، این همه‌یِ تورات است. برو و یادش بگیر.»[۷۳]

در سالِ پُربلایِ ۷۰، فَریسیان گرامی‌ترین و بزرگترین فرقه‌یِ یهودیتِ فلسطینی شده بودند. آنان به مردم نشان داده بودند که برایِ عبادتِ خدا به نیایشگاه نیازی نیست. چنان که در این داستانِ مشهور آمده است:

> روزی از روزها خاخام یوحنان بنِ زَکّای پیاده به اورشلیم آمد و خاخام یوشع به دنبال‌اش و معبد را ویرانه دیدند.
>
> خاخام یوشع گفت: «وای بر ما اگر مکانی که کفاره‌یِ گناهانِ اسرائیل را در آن پس می‌دادیم به چنین روزی بیفتد!»

خاخام یوحنان گفت: «غمت نباشد، پسرم. جورِ دیگری هم می‌توان کفاره را پس داد که به همین نیکویی‌ست. و آن چه باشد؟ آری، با دوستی کردنِ عاشقانه، چنان که گفته‌اند: «مرا بخشایش خوش است نه قربانی.»[۷۴]

می‌گویند پس از فتحِ اورشلیم، خاخام یوحنان را در تابوتی، مخفیانه از آتشِ شهر به در بردند. او مخالف بود که یهودیان سر به شورش بردارند و عقیده داشت بهتر است یهودیان دولتی نداشته باشند. رومیان اجازه دادند او یک اجتماع خودگردانِ فَریسی در جَبنِه در غرب اورشلیم، بنیاد کند. چنین اجتماعاتی در فلسطین و در بابل هم برپا شدند که با یکدیگر پیوندهایِ نزدیکی داشتند. این اجتماعات حکیمانی پروردند که تنّاعیم خوانده می‌شوند و از جمله‌یِ آنان خاخام‌هایِ قهرمانی بودند مانندِ خودِ خاخام یوحنان، خاخام اَخیوایِ عارف و خاخام اِشمااِل. آنان احکام شفاهیِ شریعتِ موسا را به رنگِ روز درآوردند و مجموعه‌ای فراهم آوردند با نام میشناح. سپس حکیمان دیگری، آمورائیم، تفسیری از میشناح به دست دادند و رساله‌هایی براساسِ آن‌ها نوشتند که رویِ هم رفته نامِ تلمود به خود گرفته‌اند. در واقع دو تلمود گردآوری شده‌اند، یکی تلمودِ اورشلیمی که در پایانِ سده چهارم میلادی تکمیل شد و دیگری تلمودِ بابلی که معتبرتر است و کارِ فراهم آوردن‌اش تا پایانِ سده پنجم به درازا کشید. این روند همچنان ادامه یافت و حکیمانِ هر نسلی تفسیرِ خود را از تلمود و تعبیرهایِ پیشینیان به دست دادند. این اندیشه‌گریِ شرعی آنقدرها هم که بیگانگانِ با موضوع تصور می‌کنند، کسالت‌بار نیست؛ مگر مراقبه‌ای‌ست بی‌پایان در بابِ **کلمه‌یِ خدا**، این نوقدسیِ قدسیان، هر لایه از تفسیر، دیوارها و حیاط‌هایِ معبدِ تازه‌ای هستند که حضورِ خدا را در میانِ مردم‌اش حفاظت می‌کند.

یهوه همواره خداییتِ بَرینی بوده که آدمی را از بالا و بیرون هدایت کرده است. خاخام‌ها او را به حضوری نزدیک، در انسان و خُردترین اجزاءِ زندگی، بدل کردند. با از دست رفتنِ معبد و آمدنِ تبعیدِ دردناکی دیگر، یهودیان خدایی می‌خواستند که در میان‌شان باشد. خاخام‌ها آیین‌هایی خشک و رسمی درباره‌یِ خدا نساختند. آنان خدا را چون حضوری دستیاب تجربه‌می‌کردند. معنویت‌شان را نوعی «عرفانِ‌بهنجار» شناخته‌اند.[۷۵] در اولین بند تلمود، خاخام‌ها خدا را در پدیده‌هایِ مادیِ مرموز می‌جویند. آنان از

روح‌القدس دم می‌زنند که آفرینش و ساختنِ پرستشگاه را زیرِ بال و پر گرفته و حضورش در هر وزشِ بادی یا هر آتشِ فروزانی احساس می‌شود. دیگران حضورش را در ضربه‌هایِ ناقوس یا هر بانگِ رسایی، به گوش می‌شنوند. چنان که روزی خاخام یوحنان نشسته و در بابِ رویایِ حزقیال از ارابه‌یِ یهوه گفت‌وگو می‌کند که ناگهان آتشی از آسمان فرود می‌آید و فرشتگانی در کنارش می‌ایستند. آوازی از آسمان می‌گوید که یوحنان از جانبِ خدا ماموریتی ویژه یافته است.[۷۶]

حسِ خاخام‌ها نسبت به حضور چندان قوی بود که هیچ آموزه‌یِ رسمی و برون‌نگری نزد ایشان جایی نداشت. آنان می‌گفتند اسرائیلیانی که در پایِ کوهِ سینا بودند، هر یک خدا را به شیوه‌یِ متفاوتی تجربه کرده بوده‌اند. یعنی که خدا خود را به قدرِ فهمِ هرکس سازگار کرده بوده است.[۷۷] به گفته‌یِ یک خاخام «خدا نه به زور، که به اندازه‌یِ دریافتِ هرکس خود را به آدمی می‌نمایاند.»[۷۸] این بینشِ خاخامیِ بسیار مهم می‌رساند که خدا را، گرچه برایِ همه یکی‌ست، نمی‌توان در تعریفِ خاصی گنجاند. او تجربه‌ای از بنیاد درونذهنی‌ست. هر کس واقعیتِ «خدا» را آن سان که پاسخ‌گویِ نیازهایِ طبع خاصِ خودش باشد، تجربه می‌کند. خاخام‌ها می‌گفتند هر یک از انبیاء خدا را جورِ خود تجربه کرده است، چراکه شخصیت‌اش در برداشت‌اش تأثیر نهاده‌است. خواهیم‌دید که تک‌خداپرستانِ دیگر نیز به برداشتِ بس همانندی می‌رسند. ایده‌هایِ تئولوژیک در یهودیت تا به امروز اموری خصوصی بوده‌اند و از جانبِ دستگاهِ دینی یا دولتی تحمیل نشده‌اند.

هر آموزه‌یِ رسمی بندی‌ست بر دست و پایِ رازِ بنیادیِ خدا. در نظرِ خاخام‌ها خدا را به هیچ روی نمی‌توان درک کرد. حتا موسا هم نتوانسته رازِ خدا را بگشاید. داوود شاه این در و آن در می‌زند تا سرانجام می‌پذیرد که کوشش برایِ فهمِ او بی‌هوده است، چرا که فراتر از توانِ مغزیِ بشر است.[۷۹] یهودیان حتا اجازه نداشتند نام او را بر زبان آورند، و این نیز خود برای توجه دادن به این نکته بود که هر کوششی در راهِ تبیینِ او نارساست. نامِ خدایی را ی ه و ه می‌نوشتند و هنگامِ خواندنِ متون بر زبان نمی‌آوردندش. آدمی هرچند هم که کِردوکارهایِ خدا در طبیعت را بستاید، باز هم فقط آنی بس ناچیز از کلِ واقعیتِ او را می‌بیند. آدمی نمی‌تواند معنایی برایِ تُندَر، توفان، سامانِ جهان و سرشتِ خود متصور شود، پس چه‌گونه می‌تواند به خود ببالد که قادر است بفهمد شاهِ شاهان چه می‌کند؟[۸۰] تمام نکته‌یِ نهفته در مفهومِ خدا برانگیختنِ حسی نسبت به رمز و راز و

شگفتیِ زندگی بود، نه یافتنِ راهِ چاره‌ای شسته و روفته. خاخام‌ها حتا اسرائیل را از ستایشِ بیش از اندازه‌یِ خدا در عبادات برحذر می‌داشتند، چه کلمات را نیز عاجز می‌دانستند.[۸۱]

پس این وجودِ بَرین و ادراک‌ناپذیر چه‌گونه پیوندی با جهان دارد؟ خاخام‌ها حسِ خود در این بابت را در یک ناسازه (Paradox) چنین بیان می‌کنند: «خدا جایگاهِ جهان است، ولی جهان جایگاهِ او نیست.»[۸۲] بنابراین، خدا جهان را فرامی‌پوشد و دربرمی‌گیرد ولی نه چون مخلوقات است که درونِ آن بزیَد. در یکی دیگر از تصورات‌شان می‌گویند خدا جهان را پُر می‌کند، چنان که روح تن را؛ روح تن را روح‌آگین می‌کند ولی از آن فراتر می‌رود. همچنین می‌گویند خدا به سانِ یک سوارکار است: وقتی بر پشتِ اسب سوار است، به اسب وابسته است و در عینِ حال بر اسب برتری و مهارش را به دست دارد. این‌ها سر به سر پنداره بودند و به ناگزیر نارسا. تصویرگریهایِ خیالیِ «چیزی» بس عظیم و تعریف‌ناپذیر که ما در آن زندگی می‌کنیم، حرکت می‌کنیم و هستی داریم. آنان از حضورِ خدا بر رویِ زمین که دم می‌زدند، به سانِ نویسندگانِ کتاب مقدس، میان نشان‌هایِ خدا، که ما اجازه‌یِ دیدن‌شان را می‌یابیم، و رازِ خدایی که دست‌نایافتنی‌ست، فرق می‌نهادند. آنان تصویرهایِ «جلال» (قاوودِ) ی ه و ه و روح‌القدس را دوست می‌داشتند زیرا همواره به ایشان یادآوری می‌کردند که خدایی که ما تجربه می‌کنیم با جوهرِ واقعیتِ خدایی همخوانی ندارد.

یکی از نام‌هایِ هم معنایِ خدا که بسیار می‌پسندیدند، **شِخینَه** است که از فعلِ عبریِ شَخَن می‌آید به معنایِ نزدِ کسی زیستن یا چادر بر پا کردن. اینک که دیگر معبدی در کار نبود، پنداشتی از خدا، که اسرائیلیان را در آواره‌گی‌هاشان در صحرا همراهی کرده بود، معنایِ دستیاب بودن خدا را پیدا کرده بود. پاری از خاخام‌ها می‌گفتند شِخینَه، با آن که معبد ویران شده بود، همچنان در تپه‌یِ معبد و در کنار قوم‌اش زندگی می‌کند. خاخام‌هایی هم نظرشان این بود که با نابودی معبد، شِخینه از اورشلیم آزاد شده و توانسته به جاهایِ دیگرِ دنیا رخت ببندد. شِخینه نیز همچون «جلال» خدایی و روح‌القدس، نه چون وجودِ خدایی‌ای جداگانه، مگر حضورِ خدا در زمین پنداشته می‌شد. خاخام‌ها به گذشته‌یِ تاریخ قوم‌شان که نظر می‌کردند می‌دیدند این حضور همواره در کنارِ ایشان بوده است:

بیا بنگر که اسرائیلیان نزد خدا چه محبوب‌اند، زیرا هر جا که می‌روند شِخینه، با آنان است، چنان که آمده است: آیا من آشکارا خود را بر خاندانِ پدرت، وقتی که در مصر بودند، عیان کردم؟ در بابل هم شِخینَه با آنان بود چنان که آمده است «من برایِ خاطر شما به بابل فرستاده شده‌ام.» و وقتی در آینده اسرائیل خلاصی یابد شِخینه با آنان خواهد بود چنان که آمده است: خداوند خدا اسارت را از تو می‌گرداند، یعنی خدا تو را به پیش از اسارت بازمی‌گرداند.»[۸۳]

پیوند میان اسرائیل و خدای‌اش چندان محکم است که اسرائیلیان پس از نجات‌شان به وی می‌گویند: «تو خودت را نجات بخشیده‌ای.»[۸۴] خاخام‌ها به روشِ یهودی‌شان، معنایی از خدا را می‌پرورند که همان «نفس» یا خود است و در آیینِ هندو آتمان نامیده می‌شود.

در سایه‌یِ همین پنداره‌یِ شِخینه بود که تبعیدیان حضورِ خدا را در همه جا احساس می‌کردند. پاری از خاخام‌ها می‌گفتند شِخینَه در کنیسه‌هایِ بیرونِ اسرائیل از این به آن می‌رود و برخی نیز می‌گفتند او بر درِ کنیسه ایستاده و هر قدمی را که فرد یهودی برای رسیدن به آن جا برمی‌دارد، برکت می‌دهد. همچنین هنگامی که یهودیان با هم شِه‌ما (Shema) می‌خوانند، شِخینَه بر درِ کنیسه ایستاده است.[۸۵] همانندِ مسیحیان اولیه، اسرائیلیان نیز از جانبِ خاخام‌ها تشویق می‌شدند که خود را جماعتی متحد ببینند، یک تن و یک روح.[۸۶] این جماعت، معبدِ جدیدی‌ست که خدایِ اَندَرباش را در خود جای می‌دهد. ازین رو به کنیسه که درمی‌آیند و شِه ما را در هم‌آوایِ تمام «با ارادت، یک نوا و یک دل و یک نواخت» می‌خوانند، خدا در میان ایشان حضور دارد. ولی او از نبودِ همنوایی در جماعت سخت بیزار است و به آسمان بازمی‌گردد، به جایی که فرشتگان «هم‌آوا و هم‌آهنگ»[۸۷] سرودهایِ خدایی سر می‌دهند. وحدتِ آسمانیِ خدا و اسرائیل تنها آنگاه میسر است که وحدتِ زمینیِ اسرائیل با اسرائیل به انجام برسد. خاخام‌ها همواره به ایشان می‌گفتند وقتی گروهی از یهودیان با هم تورات می‌خوانند، شِخینه در میان‌شان نشسته است.[۸۸]

یهودیانِ در تبعید خشونتِ جهانِ دور و بَر را احساس می‌کنند و به برکتِ این حسِ حضور خود را پوشیده در خدایی نیک‌خواه می‌بینند. آنان بر پیشانی و دست‌ها که دعا

(tefillin) می‌بستند، شال‌های عبادت (zizit) بر گردن می‌انداختند و تعویذها را که کلمات شِمه ما در آن‌ها بود با میخ بر سر درها می‌کوبیدند، چنان که در سفر تثنیه آمده است، نمی‌بایست سعی کنند این آدابِ دشوار فهمیدنی را توضیح دهند، وگرنه از ارزش‌شان می‌کاهد، در عوض می‌باید بگذارند با به جا آوردنِ این فرضیه، نرم نرمک آگاهی از عشقِ فراگیرِ خدا به ایشان دست دهد؛ اسرائیل محبوب است! کتاب مقدس او را با فرایض احاطه کرده است. دعا بر سر و دست ببندند، تعویذ بر دَر و جامه‌تان.[۸۹] آن‌ها زیور افزارهایی را مانند که شاهی به همسر می‌بخشد تا او را برایِ وی زیباتر کنند. البته این کارِ آسانی نیست. تلمود نشان می‌دهد که برخی از مردم از خود می‌پرسیدند در جهانی چنین تیره و تار وجودِ خدا به چه معناست.[۹۰] معنویتِ خاخام‌ها نه تنها برای یهودیانی که از اورشلیم گریخته بودند، بلکه برایِ آنانی که همیشه بیرون از آن شهر زندگی می‌کردند نیز سرمشقِ معنویت شد. این نه بدین خاطر بود که این معنویت پایه‌یِ نظریِ استواری داشت. چه بسیاری از آدابِ این شریعت با عقلْ جور درنمی‌آمدند. دینِ خاخامی برای این در میان مردم جا باز کرد که به دردشان می‌خورد. این بینش مردم را از درافتادن به نومیدی در امان می‌داشت.

اما این نوع معنویت ویژه‌یِ مردان بود، زیرا زنان نیازی نداشتند ــ و ازین رو مجاز نبودند ــ خاخام بشوند، تورات بخوانند یا در کنیسه عبادت کنند. دینِ خدا مانند بسیاری دیگر از ایده‌ئولوژی‌هایِ آن زمانه بیش از پیش رنگِ پدرسالارانه به خود می‌گرفت. کارِ زنان این بود که خانه را آن جور که آیین گفته بود پاکیزه نگه دارند. یهودیان از دیرباز جهانِ آفرینش را با جدا کردنِ پاره‌هایِ مختلفِ آن از هم دیگر، تقدس بخشیده بودند و در همین حال و هوا بود که زن نیز به سپهری جدا از مرد رانده شد، درست همان‌گونه که می‌بایست در آشپزخانه شیر را از گوشت جدا نگه دارد. و این در عمل به معنایِ آن بود که زنان پَست‌تر از مردان انگاشته شدند. درست است که خاخام‌ها می‌گفتند خدا زنان را برکت داده است، ولی به مردان هم امر شده بود در نمازِ صبح خدا را شکر بگزارند که آنان را نایهودی، بَرده و زن نیافریده است. با این همه، ازدواج تکلیفی مقدس شمرده می‌شد و خانواده تقدیس می‌شد. خاخام‌ها، خانواده را تقدسی شرعی بخشیده‌اند که بسیاری مواقع بد فهمیده شده است. ممنوعیتِ رابطه‌یِ جنسی به هنگام عادت ماهانه از آن رو نبود که زن را ناپاک یا پلشت می‌دانستند. این دوره‌یِ پرهیز را برایِ آن مقرر کرده

بودند تا مرد گمان نکند هر وقت که می‌خواهد می‌تواند با همسرش نزدیکی کند. چون مرد ممکن است بیش از حد با زن خود آشنا شود و زن هم دستِ رد به سینه‌اش بزند. تورات مقرر کرده که زن باید Niddah [به لحاظِ جنسی دست‌نیافتنی] باشد به مدت هفت روز [پس از عادت] تا [سپس] به مانندِ روز عروسی برای مرد دلنشین باشد.»[۹۱] به مرد امر می‌شد، در روز سُرور، پیش از رفتن به کنیسه غسل کند آن هم نه بدین خاطر که ناپاک، به معنایِ ساده‌یِ کلمه بود، مگر از آن رو که خود را برایِ خدمتِ مقدس خدایی، قدسی سازد. در همین حال و هوا به زن امر می‌شود پس از عادت ماهانه غسل کند تا خود را برای قدسیتِ چیزی پس از آن، هماغوشی با شوهر، آماده کند. این فکر که آمیزشِ جنسی بدین شیوه می‌تواند مقدس باشد، برایِ مسیحیت ناشناخته ماند. چراکه در نگاه مسیحیت، گاه جنسیت و خدا با هم جور درنمی‌آمدند. خود یهودیان هم بعدها از این فریضه‌هایِ خاخامی بارها تفسیرهایِ منفی به دست دادند. ولی خاخام‌ها معنویتی خشک و خالی، زاهدانه و زندگی-ستیز را موعظه نمی‌کردند.

برعکس، آنان تأکید می‌کردند که یهودیان وظیفه دارند خوب و شاد زندگی کنند. آنان بارها می‌گفتند که روح‌القدس، شخصیت‌هایی چون یعقوب، داوود و اِستِر را به هنگامِ بیماری یا ناشادی «ترک می‌کند» یا «به حال خود وامی‌گذارد».[۹۲] آنان گاه که روح‌القدس اینان را ترک می‌کند، مزمور بیست و دوم را در دهان‌شان می‌گذارند که بخوانند: «خدای من، خدای من چرا ترکم کرده‌ای؟» و این پرسشِ جالبی را پیش می‌آورد که چه‌گونه است که عیسا هم بر سرِ صلیب همین کلمات را ندا می‌دهد. خاخام‌ها می‌گفتند خدا نمی‌خواهد انسان رنج ببرد. تن را باید حرمت داشت و مواظبت کرد، چراکه به صورتِ خداست: حتا دوری گزیدن از لذت‌هایی چون شراب و سکس هم ممکن است گناه باشد، زیرا خدا این‌ها را برایِ سرخوشیِ آدمی فراهم کرده است. خدا که نباید رنج ببرد و زهد پیشه کند. خاخام‌ها که از قوم‌شان می‌خواستند در عمل روح‌القدس را «تصاحب» کنند، به یک معنا از ایشان می‌خواستند تصویری خاص خود از خدا بسازند. به نظر آنان به آسانی نمی‌شود گفت کارِ خدا از کجا آغاز می‌شود و کارِ انسان کجا پایان می‌گیرد. انبیاء نظراتِ خود را به خدا نسبت داده بودند و از زبان او با مردم سخن گفته بودند. اینک خاخام‌ها درگیرِ وظیفه‌ای شده بودند که در عین حال هم انسانی بود و هم خدایی. شریعتِ جدیدی را که تدوین کردند، هم از آن خود

می‌دانستندش و هم از آن خدا. آنان بر شمارِ تورات در دنیا افزودند و بدین سان حضورِ خدا را در دنیا گستردند و کاراتر کردند. خودِ آنان نیز به عنوانِ تن‌یافتگان تورات حرمت یافتند و به سببِ آن که شریعت‌شناس بودند، بیش از همه «خدایگونه» می‌نمودند.[۹۳]

یهودیان خدا را اَندَرباش و این رو بشریت را مقدس می‌دیدند. خاخام آخیوا می‌گفت اصلِ: همسایه ات را چون خودت دوست بدار»، «قانون بزرگ» تورات است. تجاوز به هر انسانی همانا انکارِ خودِ خداست، که آدمی را به صورتِ خود آفریده است. تجاوز به انسان همان اَته‌ایسم، نفیِ خدا، و کفر است. پس آدم‌کشی بزرگ‌ترین جنایت است زیرا قدسیت‌شکنی‌ست: کتاب مقدس می‌گوید کسی که خون آدمی را بریزد همانا کسی‌ست که تصویرِ خدا را شکسته است.[۹۴] خدمت کردن به انسانی دیگر، تقلید کردن از عملِ آفرینش است و تکرارِ مهرورزی و نیک‌خواهیِ خداوند. همه به صورت خدا آفریده شده‌اند و بنابراین با هم برابرند. حتا کاهنِ بزرگ اگر به کسی آسیب بزند باید تنبیه شود چرا که وجود خدا را نفی کرده است.[۹۵] خدا آدم را تنها آفرید تا بیاموزدمان که هر کس زندگیِ دیگری را نابود کند، انگار همه‌یِ عالم را نابود کرده است و باید کیفر ببیند و به همین سان اگر کسی زندگی‌ای را نجات دهد انگار همه‌یِ جهان را نجات داده است.[۹۶] این همه نه برای این بود که بخواهند تظاهر کنند که احساساتِ والایی دارند، بلکه این یک اصلِ شرعی بود. یعنی که هیچ فردی نباید، مثلاً به هنگام یهودی‌کشی، فدایِ گروه شود. خوار کردنِ کسی، حتی یک نایهودی یا یک برده، بزرگترین جُرم بود، معادلِ قتل و نفیِ قدسیتِ تصویر خدا.[۹۷] حقِ آزادی، حقی اساسی‌ست. دشوار بتوان در سراسرِ ادبیاتِ خاخامی اشاره‌ای به زندانی کردن یافت، زیرا تنها خدا می‌تواند آزادیِ انسانی را بگیرد. آبرویِ کسی را ریختن همسانِ نفیِ وجودِ خداست.[۹۸] یهودیان خدا را یک برادر بزرگ نمی‌انگاشتند که از بالا همه‌یِ حرکت‌هاشان را می‌پاید؛ آنان می‌خواستند حسی نسبت به خدا در افراد بپرورند که برخوردشان با یکدیگر به دیداری مقدس بدل شود.

حیوانات برای این که موافق با طبیعتِ خود زندگی کنند مشکلی ندارند، ولی گویا انسانی زیستن برای آدمی مشکل است. گاه به نظر می‌رسد که خدایِ اسرائیل تشویقگرِ بدترین شقاوت‌هایِ غیرانسانی‌ست. ولی یهوه قرن‌ها ایده‌ای بوده که عشق و احترام به دیگران را در مردم پرورده است، و این البته ویژگیِ همه‌یِ دین‌هایِ عصرِ محوری است. آرمانِ خاخام‌ها به آرمانِ دومین دینِ خدا، که ریشه در همان سنت داشت، بس نزدیک بود.

۳

نوری برای نایهودیان

در همان زمان که فیلو در اسکندریه یهودیتِ افلاتونیده‌یِ خود را شرح می‌گفت و هیلل و شماعی در اورشلیم بحث و جدل می‌کردند، شفادهنده‌ای فَرمند، عیسا نام، در شمال فلسطین آغازِ به کار کرد. ما از عیسی بسیار کم می‌دانیم. نخستین گزارشِ جامع درباره‌یِ او، انجیل مَرقُس است که در سال هفتاد، یعنی حدود چهل سال پس از مرگ‌اش، نوشته شد. در آن روزگار، امورِ تاریخی به عناصرِ اسطوره‌ای آغشته بودند، عناصری که بیش از یک زندگینامه‌یِ واقعی اهمیتی را که عیسا برای پیرواناش پیدا کرده بود، بازگو می‌کردند. مسیحیان اولیه او را یک موسایِ جدید، یک یوشع جدید و بنیادگذارِ اسرائیلی جدید می‌دانستند. عیسا نیز چون بودا، به نظر می‌رسید، تبلورِ برخی از ژرف‌ترین آرزوهایِ انبوهی از مردمِ زمانه‌اش و تحققبخشِ رویاهایی بوده باشد که قرن‌ها یهودیان در سر پرورانده بوده‌اند. در زنده بودنِ عیسا، بسیاری از یهودیانِ فلسطین اعتقاد پیدا کرده بودند که او مسیح است. او سواره به اورشلیم آمد و به عنوانِ پسرِ داوود وی را خوشامد گفتند. ولی چند روزی بیش نپایید که به مرگی فجیع، به شیوه‌یِ رمی، محکوم و به صلیب کشیده شد. با آن که کشتن یک مسیح مثلِ جانی‌ها، برایِ مریداناش مایه‌یِ رسوایی بود، ولی آنان نمی‌توانستند قبول کنند که ایمان‌شان به او بیجا بوده است. شایعه شد که او از نو زنده شده است. پاری می‌گفتند که گورش را سه روز پس از مصلوب شدن خالی یافته‌اند. کسانی او را در خیال می‌دیدند و در یک مورد

هم ۵۰۰ تن همگی با هم او را دیدند. مریدان معتقد بودند که او به زودی بازمی‌گردد تا ملکوت مسیحاییِ خدا را برقرار کند و از آنجا که چنین عقیده‌ای ملحدانه نبود، فرقه‌ِ آنان چونان یک فرقه‌ِ یهودیِ اصیل از جانب کسانی چون خاخام جمالیل، نوه‌ِ هیلل و یکی از بزرگترین تناعیم‌ها، پذیرفته شد. پیرواناش، مانندِ یهودیانی مومن، هر روز در معبد عبادت می‌کردند. اما عاقبت این اسرائیل نوین که ملهم از زندگی، مرگ و رستاخیز عیسا بود، خود باوردینی‌ای شد جدا و نایهودی، که برداشتی خاصِ خود از خدا پدید آورد.

هنگام مرگِ عیسا در حدود سال ۳۰ میلادی، یهودیان تک‌خداباورانی پرشور بودند و هیچ‌کس باور نداشت که عیسا چهره‌ای خدایی باشد. او را مردی از مردمان، البته صاحب ویژه‌گی، می‌دانستند. برخی از خاخام‌ها نظرشان این بود که نام و نشانِ او از ازل نزد خدا شناخته بوده است. پس، بدین معنی، مسیح پیش از آغاز زمان، به همان طرز نمادینی که حکمت ایزدی در **کتابِ امثال** و **سِفرِ واعظ** هست، «باخدا» بوده است. یهودیان انتظار داشتند که مسیح، به معنیِ تدهین شده، از فرزندانِ داوود شاه باشد که، چونان شاه و رهبرِ روحانی، نخستین پادشاهیِ مستقلِ یهودی را در اورشلیم پی‌ریزی کرده بود. مزامیر گاه داوود یا مسیح را «پسرِ خدا» می‌نامند ولی این نام‌گذاری فقط برایِ نشان دادنِ نزدیکی او با یهوه است. از زمانِ بازگشتِ از بابل، در واقع هیچ کس تصور نکرده بود که یهوه، مانند خدایانِ کریهِ نایهودی، پسری داشته باشد.

در انجیلِ مَرقُس، که چون کهن‌ترین است معمولاً قابلِ اعتمادترین هم می‌دانندش، عیسا مردی معمولی‌ست دارایِ خانواده‌ای شاملِ چند برادر و خواهر. هیچ فرشته‌ای تولدش را آواز نمی‌دهد و بر بالایِ آخورش [که او در آن به دنیا می‌آید] نغمه‌ای نمی‌سراید. در دوران کودکی و نوجوانی‌اش هم کارِ چندان چشم‌گیری از او سَر نمی‌زند. او به تعلیمِ مردم که روی می‌آورد، اهالیِ ناصره تعجب می‌کنند که پسرِ نجارِ محل چنین زرنگ از آب درآمده است. مَرقُس روایت‌اش را با کار و بارِ عیسا می‌آغازد. به نظر می‌رسد که او در ابتدا مریدِ یوحنایِ تعمیددهنده، زاهدِ دوره‌گردی یحتمل از فرقه‌ی اِسن، بوده است. یوحنا، دَم و دستگاهِ اورشلیم را سراپا فاسد می‌یابد و در خطبه‌هایِ تند و تیزی پوست‌شان را می‌کَند. او مصرانه از مردم می‌خواهد که توبه کنند و با تعمید در رودِ اردن، آداب اِسِنیِ طهارت را بجا آورند. **لوقاس** می‌گوید عیسا و یوحنا در واقع

خویشاوندند. عیسا راهِ درازِ از ناصره تا یهودیه را می‌پیماید تا یوحنا تعمیدش دهد. همان جور که مَرقُس گزارش می‌کند: «و چون از آب برآمد در ساعت آسمان را شکافته دید و روح‌القدس را که مانندِ کبوتری بر وی نازل می‌شود. و آوازی از آسمان در رسید که: تو پسر محبوب من هستی که از تو خشنودم.»[۱] یوحنایِ تعمیددهنده به زودیِ زود می‌فهمد که عیسا همان مسیح است. نکته‌یِ دیگری که از عیسی می‌شنویم این است که او در تمامِ نواحی و روستاهایِ جلیل موعظه می‌کرد: ملکوت خدا نزدیک است![۲]

درباره‌یِ ماهیتِ واقعیِ رسالتِ عیسا بحث بسیار است. از گفته‌هایِ خودِ او چندان چیزی در انجیل‌ها نیامده و بسیاری از مطالبِ مطرح در آن‌ها، بعدها بر اثر رویدادهایِ کلیساها، که پولسِ رسول بنیادشان را گذاشت، ساخته و پرداخته شدند. با این حال سرنخ‌هایی هستند که ما را به ماهیتِ یهودی-بنیادِ کارهای او رهنمون می‌شوند. اشاره‌هایی هستند به این که شفادهندگانِ دینی چهره‌هایِ دینیِ شناخته شده‌ای در جلیل بوده‌اند. آنان هم مانند عیسا قلندرانی بودند که موعظه می‌کردند، بیماران را شفا می‌دادند و دیو از تن‌ها اخراج می‌کردند. و نیز مانندِ عیسا این مردانِ مقدسِ جلیلی اغلب چندین مریدِ زن داشتند. پاری دیگر را نظر بر این است که عیسا یحتمل یک فَریسی بوده وابسته به همان مکتبی که هیلل، یعنی درست مثل پولسِ قدیس که ادعا می‌کردند پیش از مسیحی شدن فَریسی بوده و گفته می‌شد که پیشِ پایِ خاخام جمالیل می‌نشسته.[۳] بی‌گمان، تعالیم عیسا با بسیاری از اصولِ اعتقادیِ فَریسیان همخوانی داشته، چه او نیز باور داشته که نیکوکاری و همسایه‌دوستی از اصول فرایض دینی‌اند. او نیز مانند فَریسیان به تورات ارادت می‌ورزیده و می‌گفتند در رعایت دین از بسیاری از هم عصران‌اش سخت‌گیرتر بوده است.[۴] او روایتی از اصلِ زرین هیلل را تعلیم می‌داد وقتی می‌گفت چکیده‌یِ شریعت این اندرز است که: هرچه به خود نمی‌پسندی به دیگران مپسند.[۵] در ***انجیلِ متّی***، عیسا با کلماتی که بویِ ارشاد از آن‌ها به مشام نمی‌رسد، سخت بر «کاتبان و فَریسیان» می‌تازد و آنان را ریاکارانِ ناشایست می‌خواند.[۶] گذشته ازین که این خود وارونه جلوه دادنِ هجوآمیزِ واقعیت‌ها و نقضِ آشکارِ خیرخواهی‌ای‌ست که می‌بایست ویژه‌گیِ رسالتِ مسیح باشد، این متهم کردنِ بی‌رحمانه‌یِ فَریسیان نیز، به یقین، اعتبارِ چندانی ندارد. چنان که لوقا، چه در انجیلِ خود و چه در کتابِ ***اعمالِ رسولان*** از فَریسیان به نیکی یاد می‌کند و نیز اگر فَریسیان به راستی دشمنِ سوگند خورده‌یِ عیسا بودند و هم

آنان او را به کشتن دادند، پولس از فَریسی بودنِ پدرش سخن به میان نمی‌آورد. لحنِ یهودستیزِ انجیل متی نمایانگرِ کش‌مکش میان یهودیان و مسیحیان در دهه‌ی هشتاد است. در انجیل‌ها بارها می‌خوانیم که مسیح با فریسیان بحث می‌کند ولی این بحث نه دوستانه است و نه نشان از مخالفت با مکتبِ سختگیرِ شماعی دارد.

پس از مرگ عیسا، پیرواناش به این نتیجه رسیدند که او خدایگونه بوده است. این نظر البته ناگهان پیدا نشد. همان‌جور که خواهیم دید، عقیده به این که عیسا خدا در قالبِ انسانی‌ست، در قرنِ چهارم شکلِ نهاییِ خود را یافت. اعتقاد به تن‌یافته‌گیِ [خدا در عیسا] در فرآیندی تدریجی و بغرنج پدید آمد. البته خودِ عیسا هرگز ادعایِ خدایی نکرد. هنگام غسلِ تعمید ندایی از آسمان او را «پسرِ خدا» نامیده بود که احتمال دارد فقط گواهی دادن بر این باشد که او مسیح محبوب است. این ندا رسیدن از بالا چیز چندان غریبی هم نبود. خاخام‌ها اغلب آواهایی به گوشش‌شان می‌رسید که آن‌ها را بَت قول (یا دخترِ آوا) می‌نامیدند. و این شکلی از وحی است که جایِ الهام‌هایِ سرراست‌ترِ پیامبرانه را می‌گرفته است.[۷] خاخام یوحنان بن زکّای، یک بَت قول می‌شنود که روح‌القدس با نازل شدن بر او و شاگرداناش، به صورتِ آتش، رسالتِ او را گواهی می‌دهد. عیسا معمولاً خود را «پسرِ خدا» می‌نامد. درباره‌یِ این عنوان بحث بسیار شده است ولی به نظر می‌رسد که اصلِ آرامیِ عبارت (bar nasha) بر سستی و میراییِ انسان انگشت می‌گذارد. اگر چنین باشد، عیسا با قوتِ تمام تأکید کرده است که او انسانی‌ست ضعیف و روزی رنج خواهد کشید و خواهد مرد.

انجیل‌ها می‌گویند خداوند به عیسا قدرت‌هایی (dynameis) خدایی بخشیده است، که او را قادر می‌سازند، برخلاف همه سستی‌های‌اش، تکلیف خدا-گونه‌یِ شفایِ بیماران و بخشایش گناهان را به انجام رساند. مردم که کارِ عیسا را می‌بینند، تصوری زنده و جاندار از خدا پیدا می‌کنند. یک بار سه تن از شاگرداناش مدعی می‌شوند که این تصویر را بسی روشن‌تر از معمول دیده‌اند. این داستان که در هر سه انجیلِ متّی، مَرقُس و لوقا آمده است، برایِ نسل‌هایِ پسانِ مسیحیان اهمیتِ بسیار می‌یابد. داستان می‌گوید که عیسا، پطروس، یعقوب و یوحنا را برداشته بر فرازِ کوهی بلند می‌بَرَد، که در حدیث همان کوه طور در جلیله است. در آنجا عیسا پیشِ چشمانِ آنان «مبدل» می‌شود: «چهره‌اش چون خورشید درخشنده و جامه‌اش چون نور سفید گردید.[۸] موسا و الیاس،

به عنوانِ نمایندگانِ شریعت و انبیاء، به ناگاه نزد او ظاهر می‌شوند و با هم گفت‌وگو می‌کنند. پطروس، پاک از خود بی‌خود، بی‌آن‌که بداند چه می‌گوید، فریاد می‌زند که [اگر عیسا بخواهد] به یادِ این دیدار در آنجا سه خیمه برپا دارند. ناگهان ابری درخشنده، مانندِ آن که بر کوهِ سینا نزول کرده بود، قله‌ی کوه را فرامی‌گیرد و بَت قول آواز می‌دهد: «اینست پسر محبوب‌ام که از او خشنودام، به او گوش دهید.»[۹] قرن‌ها بعد که مسیحیانِ یونانی درباره‌ی این دیدار اندیشیدند، به این نتیجه رسیدند که «قدرت‌ها»یِ خدایی از طریق انسانیتِ دگرگشته عیسا نمایان شده بوده‌اند.

همچنین گفتند که عیسی هرگز ادعا نکرده بوده که این قدرت‌هایِ خدایی (که مانندِ فیلو dynameis می‌نامدشان) تنها منحصر به او بوده‌اند. عیسا بارها به شاگرداناش گفته بود که آنان نیز اگر ایمان داشته باشند ازین قدرت‌ها برخوردار خواهند شد. منظورش از ایمان البته نه اختیارکردنِ تئولوژی‌ای درست، مگر تسلیم و توکلِ درونی به خدا بود. اگر مریداناش به خدا توکل و خود را واگذارِ او می‌کردند، می‌توانستند هر کاری را که او می‌توانست انجام دهد، انجام دهند. عیسا نیز مانندِ خاخام‌ها باور داشت که روح‌القدس نه صرفاً امرِ نخبگانِ برگزیده، که امرِ همه‌یِ نیک‌خواهان است. در انجیل‌ها حتا آمده است که عیسا، باز هم مانندِ برخی خاخام‌ها، عقیده داشته که حتا نایهودیان هم می‌توانند به خدا برسند. هر آینه شاگرداناش «ایمان» داشتند حتا می‌توانستند کارهایِ بزرگ‌تری بکنند. نه تنها می‌توانستند گناهان را ببخشایند و دیو از تن‌ها بیرون کنند، بلکه می‌توانستند کوه را به دریا افکنند.[۱۰] می‌دیدند که زندگیِ سست‌پایه و فانی‌شان از قدرت‌هایِ خدا که در جهانِ ملکوتِ مسیحایی حاضر و فعال‌اند، دیگر گشته است.

پس از مرگ عیسا، شاگرداناش همچنان بر سرِ ایمان باقی ماندند که او به هر حال تصویری از خدا بوده است. آنان از همان آغاز ماجرا به نیایش‌اش پرداختند. پولسِ قدیس معتقد بود که قدرت‌هایِ خدا باید برایِ نایهودیان دستیاب شود و از همین‌رو در ترکیه، مقدونیه و یونانِ کنونی به موعظه‌یِ انجیل روی آورد. باور داشت که نایهودیان هم، با آن که پایبندِ شریعت موسا نیستند، می‌توانند به عضویتِ اسرائیلِ نوین درآیند. این امر، گروه اولیه‌یِ شاگردان را که می‌خواستند فرقه‌ای سربه‌سر یهودی باقی بمانند، خوش نیامد و آنان پس از بحث و جدل‌هایِ بسیار، از پولس بریدند. اما بیشترینه‌یِ کسانی که به دستِ پولس به دین نو درآمدند یا یهودیانِ بیرون از اسرائیل بودند یا از

خداترسان؛ بنابراین، اسرائیل نوین یکسره یهودی باقی ماند. پولس هرگز عیسا را «خدا» ننامید، بلکه وی را «پسرِ خدا»، به معنایِ یهودیِ کلمه، لقب داد. مسلم است که او باور نداشت که عیسا همان خدایِ تن یافته بوده است، مگر او را دارندهٔ «قدرت‌ها» و «روح» خدا می‌دانست که تجلیِ فعالیتِ خدا بر روی زمین بوده است و نباید با جوهرِ خدایِ دست نیافتنی یکی گرفته شود. پس جای شگفتی نیست اگر نومسیحیان در جهانِ نایهودی همیشه معنایِ این فرق‌هایِ باریک را درنمی‌یافتند. از این رو مردی را که بر انسانیتِ ناتوان و فانیِ خود معترف بود، خدایی انگاشتند. یهودیان همیشه درباره موضوع تن‌یافته‌گیِ خدا در مسیح هیاهو راه انداخته‌اند و حتا مسلمانان نیز آن را کفرآمیز دانسته‌اند. خوب البته این آموزهٔ پیچیده‌ای‌ست که بی‌خطر هم نیست و مسیحیان اغلب تفسیرهایی خام از آن به دست داده‌اند. با این همه، باور به تن‌یافته‌گیِ خدا، موضوع همیشه‌گیِ تاریخ ادیان بوده است. در آینده خواهیم دید که تئولوژی‌ای که یهودیان و مسلمانان پدید آوردند نیز با آن تئولوژی همانندیِ بسیار دارد.

با نگاهی به‌پاره‌ای از جریان‌هایی که در همان‌زمان در هند می‌گذشتند، خواهیم دید که خدایگونه‌سازیِ عیسا انگیزه‌ای دینی داشته است. هر دو آیینِ بودا و هندو، سرشاراند از ارادت به هستندگان والا، چون خود بودا یا خدایانِ هندو، که چهره‌ای انسانی دارند. این گونه سرسپرده‌گی شخصی، که بهاکتی خوانده می‌شود، نمایانگرِ آن چیزی‌ست که گویا به آرزویِ جاودانِ بشری برایِ ساختنِ دینی انسانی بَدَل شده است. این خود حرکتی تازه بود و با این حال بی‌آن که گوهرِ این دو دین را خدشه‌دار کند، با هر دو سِرِشتیده شده بود.

پس از مرگ بودا در پایان سده ششم پ. م طبیعی بود که مردم بخواهند یادمانی از او داشته باشند ولی از انجا که او در نیروانا «هستی» خود از کف می‌داد، ساختنِ پیکره‌ای از او دیگر بی‌مناسبت می‌نمود. با این حال عشقِ شخصی به بودا فزونی یافت و نیاز به ژرف‌اندیشی دربارهٔ انسانیتِ روشنی یافتهٔ او چندان بالا گرفت که در قرن اول پ. م نخستین تندیس‌های او در قندهار در شمال غربیِ هند و در ماسوره، برکنارهٔ رودِ جومنا، برپا شدند. با آن که دل سپردن به هستنده‌ای بیرون از خود، با آن انضباط درونی‌ای که گوتاما از آن دم زده بود، از زمین تا آسمان فاصله داشت، نیرویِ الهام‌بخشی که در این تندیس‌ها بود در معنویتِ بودایی اهمیتی بنیادی یافت. دین‌ها همه تغییر

می‌کنند و می‌بالند، اگر نکنند از کارافتاده می‌شوند. بیشترینه‌ی بوداییان بهاکتی را بس می‌ستودند و یادآورنده‌ی حقیقت‌هایی اساسی که در خطرِ فراموش شدن‌اند، می‌دانستند. یادمان هست نخست بار که بودا به روشنی رسید وسوسه شد آن را برای خود نگه دارد، ولی مهرش به انسانیتِ رنجدیده واداراش کرد چهل سالِ آزگار درباره‌ی «راه» موعظه کند. ولی این برای کاهنانِ بودایی سده‌ی اول پ. م، که درِ دِیر بر خود می‌بستند و در هوایِ نیرواناي خود می‌نشستند، انگار چندان معنایی نداشت. البته زندگی در دیر نیز بس دشوار بود و به چشم بسیاری آرمانی بود دست‌نایافتنی. در خلالِ سده‌ی نخستِ میلادی، نوع جدیدی قهرمانِ بودایی پیدا شد با نام بودهی ساتوا (bodhisattva) که بودا را سرمشق خود می‌گرفت و به جای این که در فکر نیرواناي خویش باشد، خود را فدايِ مردم می‌کرد. حاضر بود رنجِ باز زایش را بکشد تا مردم را از درد برهاند. چنان که پراجنا-پارامیتاسوتراها (خطابه‌هایی اندر کامل کردنِ حکمت) که در پایانِ سده‌ی نخست پ. م گردآوری شد، شرح می‌دهد که بودهی‌ساتواها

> خواستشان آن نیست که به نیرواناي خصوصی خود دست یابند. برخلاف، آنان جهان بس دردناکِ هستی را می‌شناسند و، گرچه آرزومندِ یافتنِ روشنيِ بَرین‌اند، از زایش و مرگ نمی‌هراسند. آنان به خاطرِ جهان در این راه گام می‌نهند، برای آسایشِ جهان، برایِ همدردی با جهان. تصمیم‌شان این است: ما سرپناه جهان خواهیم شد، آسایشگاه جهان، تسلايِ واپسین، جزیره‌های جهان، نور جهان، راهنمایانِ اسبابِ رستگاريِ جهان.»[۱۱]

ازین گذشته، بودی‌ساتوا به سرچشمه‌ی بی‌پایانی از شاینده‌گی دست یافته بود که می‌توانست کسانی که بهره‌منديِ معنويِ کمتری داشتند را یاری رساند. کسی که بودهی ساتوا را نیایش می‌کرد، در یکی از بهشت‌هايِ جهان‌شناسيِ بودایی از نو زاده می‌شد و در آنجا اوضاع چنان بود که دستیابی به روشنگری آسان‌تر می‌شد.

در این متن‌ها تأکید می‌شود که مبادا این ایده‌ها ظاهری تفسیر شوند. آن‌ها هیچ ربطی به منطق یا رویدادهايِ عاديِ این جهان ندارند، بلکه فقط نمادهایی از حقیقتی دشواریاب‌تراند. ناگارجونا، فیلسوفی که مکتبِ تهیگی (Void School) را در قرن دوم میلادی پدید آورد، برای نشان دادنِ نارسایی زبان مفهوميِ رایج، از تناقض‌مندی و روشِ دیالکتیکی یاری می‌گیرد. به نظر او تنها با منضبط کردن ذهن از طریق تامل می‌توان به

شناخت شهودیِ حقایقِ نهایی دست یافت. حتا تعالیم بودا اندیشه‌هایی قراردادی و انسان‌ساخته‌اند که مقصودِ او را در نمایاندنِ واقعیتِ دلخواه‌اش برآورده نمی‌کنند. بوداییانی که این فلسفه را اختیار کردند به اینجا رسیدند که هر آنچه را که ما تجربه می‌کنیم سر به سر وَهم‌اند. ما غربیان این فیلسوفان را ایده‌آلیست می‌خوانیم. آن ذات مطلق که جوهرِ نهفته‌یِ همه چیز است، تهیگی‌ست، هیچ است و هستی به معنای رایج کلمه ندارد. خوب پس می‌شد گفت تهیگی همان نیرواناست. از آنجا که یک بودا با نامِ گوتاما به نیروانا رسیده بود، پس خود به طرزی ناگفتنی نیروانا شده بود و با ذات مطلق یکی شده بود. بنابراین، هرکس که در جست‌وجویِ نیرواناست، در پیِ یکی شدن با بوداها هم هست.

پی بردن به شباهتِ این سرسپرده‌گی به بوداها و بودهی ساتواها با سرسپرده‌گیِ مسیحی به عیسا چندان دشوار نیست. همین سرسپرده‌گی بود که مایه‌یِ گسترشِ دین در میان مردم شد، همانی که پولس برای دستیاب شدنِ یهودیت برای نایهودیان آرزو کرده بود. در همان زمان بهاکتی (سرسپرده‌گی) همانندی در آیینِ هندو رواج یافت که توجه خود را به دو تا از مهم‌ترین خدایانِ ودایی، شیوا و ویشنو، دوخته بود. در اینجا نیز سرسپرده‌گیِ مردمی نشان داد که از ریاضت‌کشیِ فلسفی در اوپانیشادها تواناتر است. نتیجه آن شد که هندوان به تثلیث رسیدند. برهما، شیوا و ویشنو سه نماد یا چهره از واقعیتی یگانه و توضیح‌ناپذیر شدند.

گاه چاره‌یِ کار در آن بود که راز خدا را در چهره‌یِ شیوا ببینند؛ یعنی خدایِ تناقضدارِ خیر و شر، گشاده‌گی و زاهدانه‌گی، خدایی هم آفرینشگر و هم نابودگر. در افسانه‌هایِ مردمی آمده است که شیوا در عین حال یوگیِ بزرگی بود که ستایندگان‌اش را برمی‌انگیخت تا با درنگیدن، از برداشت‌هایِ شخصی‌ای که از امرِ خدایی داشتند فراتر بروند. ویشنو، روی‌هم‌رفته، مهربان‌تر و بازیگوش‌تر بود. او دوست داشت خود را در تن‌ها یا «آواتار»هایِ گوناگون به انسان بنمایاند. یکی از سرشناس‌ترین چهره‌های‌اش کریشناست که در خانواده‌ای والاتبار زاده می‌شود ولی با گاوچرانی بزرگ می‌شود. افسانه‌هایِ مردمی خوش داشتند از عیاشی‌هایِ او با دخترانِ گاوچران بگویند و او را چون «عاشق روح» وصف کنند. با این همه وقتی در بهاگاواد-گیتا، ویشنو به قیافه‌یِ کریشنا بر شاهزاده ارجونا ظاهر می‌گردد، تجربه‌ای هولناک پیش می‌آید:

خدایا، در تنِ تو می‌بینم خدایان
و گله‌ای از جانوران دیگر را:
برهمن، آفرینشگر کیهانی،
نشسته بر اورنگ‌اش، نیلوفرِ آبی
و نیز همه‌یِ دانایان و مارانِ آسمانی را.

همه چیز به نحوی در بدنِ کریشنا حضور دارد. او نه آغازی دارد نه انجامی؛ او فضا را می‌انبارد و هر گونه خداوندی‌ای را شامل است. «خدایانِ توفانِ غرّان، خدایانِ خورشید، خدایانِ روشن و خدایان آیین.»[۱۲] او همچنین «روحِ نستوه آدمی» است، جوهرِ انسانیت.[۱۳] همه چیز رو به سویِ او می‌شتابد. چونان که رود به سویِ دریا یا پروانه به سویِ زبانه‌ی آتش. پس از آن که اَرجونا به این چشم‌انداز هراس‌آور می‌نگرد، تنها کاری که از او برمی‌آید این است که آسیمه‌سر بر خود بلرزد.

گسترشِ بهاکتی به نیازِ مردمیِ ریشه‌داری پاسخ می‌داد که همانا نیاز به نوعی ارتباطِ شخصی با امرِ غایی بود. برهمن که بر عرشِ اعلی نشانده شد، این خطر پیش آمد که او نیز مثلِ خدای آسمان کم‌رنگ و کم‌رنگ‌تر و از آگاهیِ مردم محو شود. پیدایی آرمانِ بودهی ساتوا و آواتارهایِ ویشنو گویا نشانه‌یِ این مرحله از تحول دینی‌ست که مردم به اینجا می‌رسند که واقعیت مطلق چیزی جز خودِ آنان نیست. اما این آموزه‌ها و اسطوره‌هایِ نمادین منکرِ آن‌اند که این واقعیتِ مطلق بتواند فقط در یک شکل از تجلی خود را بنمایاند. بوداها و بودهی ساتواها بسیاراند و ویشنو آواتارهایِ گونه‌گون دارد. این اسطوره‌ها از آرمانی برای بشریت نیز دم می‌زنند و نشان می‌دهند که آدمی، چنان که قصد و غرض بوده، روشنی یافته و خدایی شده است.

در سده نخست میلادی، عطشِ همسانی نسبت به خدایی اَندرباش در یهودیت پیدا شده بود. به نظر می‌رسید عیسا برآورنده‌یِ چنان نیازی باشد. پولسِ قدیس، این قدیمی‌ترین نویسنده‌یِ مسیحی و خالقِ دینی که امروزه به نام مسیحیت می‌شناسیم، معتقد بود که عیسا، چونان بزرگ‌ترین تجلیِ خدا در عالم، جایِ تورات را گرفته‌است.[۱۴] به درستی نمی‌شود مقصودِ وی را فهمید. نامه‌هایِ پولس، جواب به پرسش‌هایی مشخص‌اند نه شرحِ شسته و روفته‌ای از یک تئولوژیِ جامع. او یقین داشت که عیسا

همان مسیح است. نامِ «کریستوس» ترجمه‌یِ مَشیاخ عبری‌ست و به معنایِ تَدهین شده. پولس همچنین از عیسا همچون مردی که بیش از یک انسانِ عادی‌ست دم می‌زند، گرچه پولسِ یهودی قبول ندارد که خدا در وی تن یافته باشد. او هنگام شرحِ تجربه‌اش از عیسا، عبارتِ «در مسیح» را فراوان به کار می‌برد. مسیحیان «در مسیح» می‌زیند؛ آنان در مرگ او تعمید شده‌اند؛ کلیسا به نحوی شکل یافته‌یِ تنِ اوست.[15] این حقیقتی نبود که پولس بخواهد درباره‌یِ آن بحثِ منطقی کند. چه او نیز مثل بسیاری از یهودیان، دیدِ روشنی نسبت به خردباوریِ یونانی نداشت و آن را «حماقت» می‌خواند. تجربه‌یِ او از عیسا، تجربه‌ای ذهنی و باطنی بود که او را بر آن می‌داشت عیسا را گونه‌ای حال و هوا توصیف کند که ما در آن «زندگی می‌کنیم و حرکت می‌کنیم و هستی داریم.»[16] عیسا سرچشمه‌یِ تجربه دینیِ پولس شده بود. چنان‌که از وی جوری سخن می‌گفت که ممکن بود از دهانِ برخی از مردان زمانه‌اش درباره‌یِ خدا شنیده شود.

پولس در توضیحِ ایمانی که به وی سپرده شده می‌گوید مسیح برای «گناهان ما» رنج برده و مرده است، و می‌گوید شاگردان مسیح در آغاز کار از ننگِ مردنِ وی یکه خورده و توجیه‌شان این بوده که آن مرگ به هر حال برایِ ما ثمربخش بوده است. در فصل نهم خواهیم گفت که یهودیانی دیگر در خلال سده هفدهم برای مرگ رسوایی‌آورِ مسیحی دیگر توضیح همانندی می‌یابند. مسیحیان نخستین احساس می‌کردند که عیسا به طرز مرموزی هنوز زنده است و «قدرت»های‌اش، همان سان که وعده‌اش را داده بود، به ایشان منتقل شده است. از رساله‌هایِ پولس برمی‌آید که مسیحیانِ اولیه همه گونه تجربه‌های عجیب و غریبی را که نشانه‌یِ ظهور نوع جدیدی انسان است را از سر گذرانده بودند. برخی دعانویسی می‌کردند، پاری به زبان‌های از ما بهتران گپ می‌زدند و کسانی نیز از چیزهایی که معتقد بودند از خدا به ایشان الهام شده با مردم سخن می‌گفتند. عبادت در کلیسا با قیل و قال و توسط افراد بانفوذ انجام می‌شد، و این با حال و هوای جان‌بخشی که امروزه در کلیساها می‌بینیم از زمین تا آسمان فرق دارد. گویا مرگ عیسا به راستی یک جورهایی ثمربخش بود. یعنی «زندگیِ نوع دیگری» و «آفرینش دیگری» پدید آورد ــ موضوعی که در رساله‌هایِ پولس همواره تکرار می‌شود.[17]

اما نظریه‌یِ شسته و روفته‌ای درباره‌یِ مصلوب شدن به عنوانِ کفاره‌یِ گناه نخستین، که از آدم سرزده، در کار نبود. خواهیم دید که چنین تئولوژی‌ای در سده

چهارم میلادی پدید آمـد و آن هم فقط در غرب اهمیت یافت. پولس و دیگر نویسندگانِ عهد جدید هیچ کوششی نکردند از رستگاری‌ای که تجربه کرده بودند شرحی دقیق و نهایی به دست دهند. با این همه، عقیده به مرگِ فداکارانه‌یِ مسیح همانندِ آرمانِ بودهی ساتوا بود که در آن روزگار در هند روبه‌گسترش بود. مسیح نیز، همانندِ بودهی سُاتوا، در واقع میانجی‌ای بود میانِ انسان و ذات مطلق با این تـفاوت که مسیح یـگانه میانجی بـود و رستـگاری را، برخـلافِ رستگاریِ بودهی ساتوا، به آینده واگذار نمی‌کرد، بلکه این رستگاری واقعیتی به کـرسی نشسته بود. پولس تأکید دارد که فداکاریِ عیسا بی‌مانند است. نـظرش این است که گرچه خودش هم برای دیگران رنج‌ها کشیده، ولی رنج و مرگ عیسا از گونه‌ای دیگر است. در این جا خـطری نهفته است. بسیاریِ بوداها و آواتارهایِ گریزپا و تناقض‌مند، خـود، فردِ مومن را یادآور بودند که واقعیتِ نـهایی را در هیچ شکلِ یکّه‌ای نمی‌توان به خوبی بیان کرد. این باورِ مسیحیت که کلِّ واقعیتِ کاستی‌ناپذیرِ خدا تنها در یک انسان تجلی نموده است، می‌توانست به بُت‌پرستیِ خام‌گونه‌ای بینجامد.

عیسا گفته است که خداوند قدرت‌ها (dynameis) ی‌اش را تنها به او نبخشیده. پولس این نظر را چنین گسترش می‌دهد که می‌گوید عیسا نخستین نمونه‌یِ نوع جدیدی از انسان است. او نه تنها همه‌یِ آنچه را که اسرائیلِ کهن از انجام دادن‌اش درماند، انجام داده است، بلکه آدم نوینی شده است و بشریتِ نوینی که همه‌یِ انسان‌ها، از جمله نایهودیان، باید به نحوی در او انباز شوند.[۱۸] این نیز بی‌شباهت نیست به این عقیده‌یِ بودایی که، چون همه‌یِ بوداها با ذاتِ مطلق یکی می‌شوند، آرمانِ آدمی این است که در بوداییت انباز شود.

پولس در رساله به کلیسایِ فیلیپّی چیزهایی می‌گوید که آن‌ها را نیایش‌هایِ ابتداییِ مسیحی می‌دانند، گفته‌هایی که پرسش‌هایِ مهـمی را بـرمی‌انگیزند. او خـطاب به نومسیحیان می‌گوید که چون مسیح فداکار باشند:

که چون در صورت خدا بود
با خدا بودن را غنیمت نشمرد
لیک خود را خالی کرده صورت غلام را پذیرفت

و در شباهت مردمان شد
و چون در شکل انسان یافت شد
خویشتن را فروتن ساخت
حتا تا به مرگ
مرگ بر روی صلیب
پس خدا نیز او را به غایت سرافراز نمود
و نامی راکه فوق از جمیع نام‌هاست بدو بخشید
تا به نام عیسا
هر زانویی از آنچه در آسمان و بر زمین و بر زیر زمین است خم شود.
و هر زبانی اقرار کند
که عیسا مسیح خداوند (Kyrios) است
برایِ تمجیدِ خدایِ پدر.[۱۹]

این نیایش گویا بازتابِ این اعتقاد در میان مسیحیانِ نخستین باشد که عیسا پیش از عملِ «خود تهی‌سازی» (kenosis) پیشاپیش «نزد خدا» وجود داشته و با این عمل، به سانِ یک بودهی ساتوا، بر آن می‌شود که در حال وروزِ رنجبارِ بشری انباز شود. پولس یهودی‌تر از آن است که بتواند این ایده را بپذیرد که مسیح همچون خدایِ دومی از ازل درکنارِ ی ه و ه وجود داشته است. این نیاش نشان می‌دهد که مسیح پس از بَرکشیده‌گی همچنان از خدا، که او را بَرکشیده و نامِ kyrios بدو بخشیده، جدا و فرودست‌تر است. عیسا خود نمی‌تواند این نام را بپذیرد مگر آن را فقط به عنوانِ «برایِ تمجیدِ خدایِ پدر» قبول می‌کند.

حدود چهل سال بعد، نویسنده‌یِ انجیلِ یوحنا (تقریباً ۱۰۰ میلادی) فکر همانندی رامطرح می‌کند. او در پیشگفتار از کلمه (لوگوس) یاد می‌کند که «در آغاز نزد خدا بود» و نیرویِ سازنده‌یِ حیات بود: «همه چیز به واسطه‌یِ او آفریده شد و بی‌او چیزی از موجودات وجود نیافت.»[۲۰] نویسنده، واژه‌یِ لوگوس یونانی را مانندِ فیلو به کار نمی‌برد. به نظر می‌رسد او بیش‌تر با یهودیت فلسطینی هم‌آواست تا یهودیتِ هلنی. در ترجمه‌هایِ آرامیِ متونِ عبری که به تَرقوم معروف‌اند، و در همین زمان فراهم شده‌اند،

اصطلاح مِمرَه (کلمه) برایِ شرحِ فعالیت خدا در جهان آورده شده است. این اصطلاح نیز همان کارکردی را دارد که دیگر اصطلاحاتِ فنی چون «جلال»، «روح‌القدس» و «شِخینَه» دارند و جمله‌گی بر فرقِ میانِ حضورِ خدا در عالم و واقعیتِ ادراک‌ناشدنیِ خودِ خدا انگشت می‌گذارند. «کلمه» نیز چون حکمتِ خداوندی نمادِ نقشه‌یِ اصلیِ خدا برای آفرینش است. وقتی پولس و یوحنا از عیسا چنان سخن می‌گویند که گویی او حیاتی پیش‌ـوجودی داشته، منظورشان این نیست که او «فرد» خداگونه‌یِ دومینی بوده به معنایی که بعدها در تثلیث پیدا شد. آنان می‌خواستند بگویند که عیسا از شیوه‌یِ وجودیِ فردی و گیتیانه فراتر رفته است. از آنجا که «قدرت» و «حکمت» که او نمودگارشان است، کنش‌هایی هستند که از خدا سرچشمه می‌گیرند، پس عیسا به نحوی می‌شود «همان که از آغاز بود.»[۲۱]

این اندیشه‌ها را، در آن فضایِ ذهنیِ به شدت یهودی، می‌شد فهمید، ولی مسیحیانِ پَسان، که زمینه‌یِ فکریِ یونانی داشتند تفسیرِ دیگری از آن‌ها به دست دادند. در رساله‌یِ ***اعمال رسولان*** که حدود سال ۱۰۰ میلادی نوشته شده می‌بینیم که مسیحیان اولیه هنوز برداشتی سربه‌سر یهودی از خدا دارند. در عیدِ پَنطِیکاست [پنجاهه] که صدها یهودی از همه جا در اورشلیم گرد می‌آیند تا جشنِ نزولِ تورات در صحرایِ سینا را برگزار کنند، روح‌القدس بر یارانِ عیسا فرود می‌آید. آنان می‌شنوند آوازی «چون بادی شدید از آسمان آمده... چیزی به‌نظرشان رسید مثل زبانه‌هایِ آتش.»[۲۲] روح‌القدس بر این یهودی‌ـمسیحیانِ اولیه چنان ظاهر می‌شود که بر معاصران‌شان، تنّاعیم، شده بود. ناگهان مریدان بیرون می‌دوند و جماعتِ یهودیان و دین‌داران از «بین‌النهرین، یهودیه، کَپَدوکیا و پُنطس و آسیا و فریجیه و پمفیلیه، مصر و نواحی لیبیا که متصل به قیروان است.»[۲۳] را موعظه می‌کنند. اینان در حیرت می‌شوند که هر مریدی به زبان خود حرف می‌زند. پطرس که برمی‌خیزد تا با جمعیت سخن بگوید، این رویداد را اوج یهودیت می‌خواند و می‌گوید انبیاء پیش‌گویی کرده بودند روزی را که خدا روح خود را بر بشر خواهد ریخت تا حتا کنیزان و غلامان رؤیاها ببینند.[۲۴] آن روز، روزِ گشایشِ ملکوتِ مسیحایی‌ست و خدا با قوم‌اش بر رویِ زمین خواهد زیست. پطرس ادعا نمی‌کند که عیسایِ ناصری خداست. نه، او «مردی بود که از جانب خدا نزد شما مبرهن گشت به قوت‌ها و عجایب و آیاتی که خدا در میان شما از او صادر کرد.» پس از آن که چنان

بی‌رحمانه کشتندش، خدا او را به زندگی برخیزاند و به جایگاهی بس والا بَرکشاند «با دستِ راستِ خدا». انبیاء و مزمورنویسان، همه، این رویدادها را پیش‌گویی کرده بودند؛ پس «جمیع خاندانِ اسرائیل» به یقین بدانند که عیسا همان مسیح موعود است.[۲۵] این سخنرانی گویا نخستین بشارت (Krygma) مسیحیان اولیه بوده است.

در پایان سده چهارم، مسیحیت درست در همان‌جاهایی که نویسنده‌یِ اعمال رسولان نام‌هاشان را آورده بود، قوت گرفت و در کنیسه‌هایِ یهودیِ بیرونِ فلسطین، که بسیاری از دین‌داران یا نودینان را جذب کرده بودند، ریشه دوانید. به نظر می‌رسد که یهودیتِ اصلاح شده‌یِ پولس، خطاب به سرگشته‌گی‌هایِ همان‌هاست. آنان همچنین «به زبان‌های بسیار سخن می‌گفتند»، یعنی هم صدا و هم موضع نبودند. بسیاری از یهودیان که از بیرون آمده بودند معبد اورشلیم را، که غرقه در خون جانوران بود، محلِ بدویت و بدهنجاری می‌دانستند. نامه‌یِ اعمال رسولان، در داستانِ استیفانوس همین دید را دارد. او یک یهودیِ هلنی شده بود که به دینِ عیسا درآمد و، سانهِدرین، شورایِ یهودیِ حاکم، او را به جرم کفرگویی سنگسار کرد. استیفانوس در واپسین سخنرانیِ پیش از مرگ می‌گوید که معبد توهین به ذاتِ خداوند است: «حضرتِ اعلی در خانه‌هایِ مصنوع دست‌ها ساکن نمی‌شود.»[۲۶] پاری یهودیان بیرون فلسطین، یهودیتِ تلمودی را پذیرفتند که پس از ویران شدنِ معبد، خاخام‌ها آن را پدید آورده بودند. دیگران دیدند که مسیحیت به پاره‌ای از پرسش‌هاشان از موضعِ تورات و جهانرواییِ یهودیت پاسخ می‌دهد. این البته به ویژه برایِ دین‌داران، که بی‌تحملِ رنجِ آموختنِ ۶۱۳ فریضه می‌توانستند به عضویتِ اسرائیل درآیند، بس گیرایی داشت.

در خلال سده‌یِ نخست میلادی، مسیحیان همچنان مانندِ یهودیان درباره‌یِ خدا می‌اندیشیدند و عبادت‌اش می‌کردند، مثلِ خاخام‌ها بحث می‌کردند و کلیساهاشان همانند کنیسه بودند. در دهه‌یِ هشتاد مناظره‌های داغی میان مسیحیان و یهودیان درگرفت. مسیحیان به طور رسمی از کنیسه‌ها منع شدند، چرا که از اطاعتِ تورات سر باز می‌زدند. پیش از این دیدیم که در نخستینِ دهه‌هایِ میلادی بسیاری به یهودیت گرویدند، ولی از سال ۷۰ به این سو، که یهودیان با رُمیان درگیر شدند، جایگاه‌شان سست شد. ریزشِ خداترسان به دامنِ مسیحیت، یهودیان را نسبت به نودینان بدگمان کرد و آنان دیگر شوقی به نودینان نشان نمی‌دادند. چندخداییان که پیشتر به یهودیت

می‌گرویدند، اکنون به مسیحیت روی می‌آوردند. البته بیشترینه‌شان از بردگان و بی‌نوایان بودند. تنها در پایانِ قرن دوم بود که چندخداییانِ چیزخوانده مسیحی شدند و توانستند این دینِ تازه را برای جهان چندخداییِ بدگمان توضیح دهند. در امپراتوریِ رُم، مسیحیت را نخست به چشمِ شاخه‌ای از یهودیت می‌نگریستند، ولی مسیحیان روشن کردند که دیگر عضوِ کنیسه نیستند، ایشان را تحقیر کردند که خشک‌اندیشانی هستند بریده از ایمانِ پدری و بس گناهکار.

رُمیان مردمی بودند سخت سنت‌پرست که بر قدرتِ سرکرده‌یِ خانواده و آداب و رسومِ نیاکان ارج بسیار می‌نهادند. «پیشروی» در نگاه آنان بازگشت به عصرِ زرین بود و نه بی‌پروا گام برداشتن به سویِ آینده. بریدن آگاهانه از گذشته را، آن جور که جامعه‌یِ امروزین تغییر را نهادینه کرده، چندان هنر نمی‌دانستند. نوآوری را خطرناک و ویرانگر می‌شمردند. رمیان نسبت به جنبش‌هایِ توده‌ای، که بندهایِ سنت را می‌گسستند، سخت بدگمان بودند و آماده بودند از شهروندان در برابرِ نیرنگ‌بازیِ دینی دفاع کنند. اما امپراتوری در ناآرامی و آشوب به سر می‌برد. زندگی در یک امپراتوریِ عظیمِ بس ملیتی، خدایانِ قدیم را در نظرها خُرد و ناتوان جلوه می‌داد. مردم با فرهنگ‌هایی بیگانه و نگرانی‌آور آشنا شده بودند و به دنبالِ راهِ چاره‌یِ معنویِ تازه‌ای می‌گشتند. آیین‌های شرق، به اروپا راه یافته بودند. مردم خدایانی چون ایزیس و سِمِلِه را در کنارِ خدایان سنتیِ رُم، نگاهبانانِ دولت، می‌پرستیدند. در خلالِ سده‌یِ اول میلادی دین‌هایِ عرفانیِ جدید راهِ رستگاری و آنچه را که شناختِ باطنیِ عالم دیگر می‌دانستند، عرضه می‌کردند. ولی هیچ یک از این شورهایِ دینیِ تازه، سامانِ کهن را تهدید نمی‌کردند. خدایان شرق درخواست‌شان این نبود که مردم به کیشِ آنان درآیند و در ضمن آداب و عاداتِ مرسوم را نیز مردود نمی‌شمردند، بلکه به سان قدیسانی جدید، دیدی تازه و احساس نسبت به جهانی فراخ‌تر را در مردم بیدار می‌کردند. مردم می‌توانستند به هر چند تا دین عرفانی که می‌خواستند بگروند، به شرطی که خدایان کهن را به خطر نمی‌انداختند و جاروجنجال به پا نمی‌کردند.

هیچ کس انتظار نداشت که دین چالشگر و یا پاسخی برایِ معنایِ زندگی باشد. مردم برای این نوع روشنگری به فلسفه روی می‌آوردند. در امپراتوری رُم باستان، مردم خدایان را برای این می‌پرستیدند که در گرفتاری‌ها یاورشان باشند، دولت را برکت دهند

و حسِ آرامش‌بخشِ پیوند داشتن با گذشته را در آنان بپرورند. دین با پرستش و آیین‌گزاری سروکار داشت نه با اندیشه‌ها؛ بر پایه‌یِ عواطف استوار شده بود نه ایده‌ئولوژی و یا نظریه‌ای دستچین شده. این دید، امروزه روز هم برایِ ما آشناست. بسیاری از مردم که در جامعه‌ی ما در مراسم عبادی شرکت می‌جویند، علاقه‌ای به الاهیات ندارند. چیزی عجیب و غریب را انتظار نمی‌کشند و تغییر را خوش ندارند. می‌بینند که آیین‌های سنتی حلقه‌یِ پیوندشان با سنت‌اند و همین به ایشان احساس امنیت می‌بخشد. آنان انتظار ندارند از وعظها اندیشه‌هایِ درخشانی نصیب‌شان شود و از تغییر دعاها و نیایش‌ها دلواپس می‌شوند. بسیاری از چندخداییانِ روزگار باستان نیز شیفته‌یِ عبادتِ خدایان اجدادی بودند، چه نسل‌هایِ پیشین هم همان عبادات را بجا آورده بودند. آیین‌هایِ دیرین به آنان حسِ هویت می‌بخشیدند، سنت‌هایِ محلی‌شان را ارج و اعتبار می‌بخشیدند و این اطمینان را می‌پروردند که امور بر همان روال گذشته خواهد بود. دستاوردهایِ تمدن آسیب‌پذیر می‌نمودند و نمی‌بایست با نادیده انگاشتنِ سکبسرانه‌یِ خدایانِ حمایتگر، که مایه‌یِ بقای این دستاوردها می‌شدند، به خطر بیفتند. اگر کیشِ تازه‌ای می‌خواست ایمانِ پدری را براندازد، این خدایان خود را در خطر می‌دیدند. این بود که مسیحیت از خوبی‌هایِ دو دنیایِ مینوی و گیتیانه بی‌بهره بود. چه، نه دیرینه‌گیِ پُرهیبتِ یهودیت را داشت و نه آیین‌هایِ گیرایِ چندخدایی را، که می‌شد به چشم دید و ستود. وانگهی مسیحیت تهدیدِ بالقوه‌ای نیز بود زیرا مسیحیان ادعا می‌کردند که خدای آنان همان خدایِ واحد است و بقیه خدایان همه وَهم و خیال‌اند. در نظر زندگینامه‌نویسِ رمی گایوس سوئتونیوس (۷۰-۱۶۰) مسیحیت جنبشی‌ست نابخرد و عرف‌شکن، یک supertitio nova et prava که درست به خاطر همین «نو» بودن‌اش فاسد است.[۲۷]

چندخداییانِ باسواد، برای روشن شدن به فلسفه روی می‌آوردند و نه دین. قدیسان و روشنگران‌شان فیلسوفانِ دیرینه‌ای بودند چون افلاتون، پیثاگوراس یا اپیکتِتوس. و حتا گاه اینان را به چشمِ «پسرانِ خدا» می‌نگریستند. چنان که عقیده داشتند افلاتون پسرِ آپولون است. البته این فیلسوفان نیمه احترامی هم برایِ دین داشتند ولی کار خود را یکسره متفاوت از دین می‌دانستند. آنان دانشورانی برج عاج‌نشین نبودند، مگر مردمانی که سخنی برایِ گفتن داشتند و مردم همروزگارشان را به دبستان‌هایِ فلسفیِ خود

می‌خواندند تا روان‌شان را رستگار کنند. سقراط و افلاتون به فلسفه‌هایِ خود نگاهی «دینی» داشتند و می‌گفتند که از مطالعات علمی و متافیزیکی‌شان به دریافتِ شکوهِ کیهان رسیده‌اند. از این رو، خردمندان و اندیشه‌ورانِ سده‌یِ اول میلادی، برای یافتنِ توضیحِ قانع‌کننده‌ای برایِ معنایِ زندگی و پیدا کردنِ ایده‌ئولوژی‌ای الهام‌بخش و انگیزه‌ای اخلاقی، به این فیلسوفان روی می‌آوردند. مسیحیت، اعتقادی وحشیانه شمرده می‌شد. خدایِ مسیحیت درنده‌خو و بَدَوی بود و وقت و بی‌وقت سر در زندگیِ آدمی فرو می‌کرد. او هیچ چیز مشترکی با خدایِ دور دست و تغییرناپذیرِ فیلسوفی چون ارسطو نداشت. این خیلی فرق داشت که مردانِ بزرگی چون افلاتون و اسکندر را پسرانِ خدا بدانی، تا آن که از مرگِ دلخراشِ یک یهودی در گوشه‌یِ پرتی از امپراتوری دم بزنی.

فلسفه‌یِ افلاتون یکی از پرطرفدارترین فلسفه‌هایِ دهه‌یِ پایانیِ پیش از میلاد است. نوافلاتونیانِ سده‌هایِ اول و دوم، نه به افلاتونِ متفکرِ اخلاقی و سیاسی، که به افلاتونِ عارف گرایش یافتند. آموزش‌هایِ افلاتون، فیلسوف را یاری می‌دادند تا خودِ راستین‌اش را واقعیت ببخشد؛ یعنی با رهانیدنِ روح از زندانِ تن به جهانِ خدایی پرواز کند. این دستگاهِ نظریِ بزرگ‌منشانه، از کیهان‌شناسی همچون بازنمود (image)ی از تداوم و هماهنگی سود می‌جوید. ذاتِ یگانه، این سرسلسله‌یِ بزرگِ هستی، به دور از دستیازِ زمان و تغییر، در ژرف‌اندیشیِ روشنِ خویش هستی دارد. همه‌یِ وجود از ذاتِ یگانه سرچشمه می‌گیرد و پی‌آمدِ ناگزیرِ آن هستیِ ناب است. صوَرِ جاودان ازین ذات یگانه برون جوشیده‌اند و به نوبه‌یِ خود خورشید، ستارگان و ماه را، هر یک در سپهرِ خویش، به حرکت درآورده‌اند. سرانجام، خدایان که اینک همچون خادمانِ فرشته‌آسایِ این ذات یگانه نگریسته می‌شوند، انفاذِ خدایی را به جهانِ خاکیِ آدمی می‌رسانند. فیلسوفِ افلاتونی نیازی به آن افسانه‌هایِ بَدَوی درباره‌یِ خدایی ندارد که ناگهان تصمیم به آفرینشِ جهان می‌گیرد یا بی‌توجه به سلسله مراتبِ مقرر، یکراست با اندک شماری از آدمیان ارتباط می‌گیرد. او نیاز به رستگاریِ مسخره‌ای ندارد که با مصلوب شدنِ یک مسیح حاصل می‌شود. از آنجا که فیلسوف با خدایی که به همه چیز زندگی بخشیده خویشاوندی دارد، می‌تواند با کوشش‌هایِ منظم و خردمندانه، به نزدِ خدا عروج کند.

مسیحیان چه‌گونه می‌توانستند دینِ خود را برای جهانِ چندخداباوری شرح دهند؟ مسیحیت نه دین به معنایِ رُمی‌اش بود و نه فلسفه بود. وانگهی برایِ مسیحیان دشوار

بود بگویند به چه چیزهایی ایمان دارند و شاید خود هم نمی‌دانستند که در کارِ پرداختنِ دستگاه فکری‌ای خاص خوداند. از این لحاظ، آنان مانندِ همسایگانِ چندخداباورشان بودند. دین‌شان تئولوژی یکپارچه‌ای نداشت، مگر، بیش‌تر، گونه‌ای سرسپرده‌گیِ خوش ساخت و پرداخت بود. اعتقادات‌شان بر پایه‌یِ یک رشته قضایایی که همه بر سرشان توافق داشته باشند استوار نبود. چنان که واژه‌ی credere گویا از cor dare آمده است به معنایِ دلِ خود به کسی دادن. وقتی می‌گفتند !credo (به یونانی pisteno) جهت‌گیری‌شان عاطفی بود تا عقلانی. این است که تئودور، اسقفِ کیلیکیا از ۴۲۸-۳۹۲ به نودینان‌اش می‌گوید:

> وقتی می‌گویید در برابرِ خدا «متعهد می‌شوم» (pisteno)، نشان می‌دهید که می‌خواهید همواره با او باشید، هرگز از او جدا نشوید و او را برتر از همه چیز بدانید و با او به سر آورید و چنان رفتار کنید که با اوامر او هماهنگ باشد.[۲۸]

مسیحیان بعدها دیدند که باید از دینِ خود روایتی نظری فراهم کنند و چنان شوری برایِ بحث‌هایِ تئولوژیک از خود نشان دادند که در تاریخِ ادیان جهان بی‌همتاست. همان‌سان که دیدیم، در یهودیت از قشریگریِ رسمی خبری نبود و اندیشه‌هایِ هر کس درباره‌یِ خدا در اساس خاص خود وی بودند. مسیحیانِ نخستین نیز همین دید را داشتند.

در خلالِ سده‌یِ دوم، اما، برخی چندخداپرستِ نومسیحی کوشیدند به نامسیحیانِ پیرامون نشان دهند که از سنت نبریده‌اند. یکی از این کسان، یوستینوس چزاره (۱۶۵-۱۰۰) است که شهیدِ راه دین‌شد. جست‌وجوگریِ بی‌امانِ وی برایِ یافتنِ معنا، نشانه‌یِ ناآرامیِ روحیِ زمانه است. یوستینوس نه آدمی اندیشه‌مند بود و نه تیزهوش. او پیش از مسیحی شدن نزدِ فردی رواقی، یک فیلسوفِ مشائی و یک پیتاگوراسی شاگردی کرده بود ولی از دستگاه‌هایِ فکری‌شان سر در نیاورده بود. او از ذوق و هوشِ فلسفی بی‌بهره بود ولی احساس می‌کرد به چیزی بیش از پرستشِ کیش و آیین احتیاج دارد و راه چاره را در مسیحیت یافت. در دو آپولوژی *apologiae*اش (۱۵۵-۱۵۰) استدلال می‌کند که مسیحیان پیروانِ افلاتون‌اند چرا که او نیز عقیده دارد که تنها یک خدا وجود دارد و فیلسوفان یونان و پیامبرانِ یهودی همه از آمدنِ مسیح خبر داده‌اند. این بحث بر

چندخداییان تأثیر نهاد، چرا که زمانه جان می‌داد برایِ غیبگویی. او همچنین می‌گوید که عیسا همانا تن یافته‌گیِ لوگوس یا خردِ خدایی است، که به نظرِ رواقیان در سامانِ کیهان جای دارد. لوگوس در سراسر تاریخ در جهان فعال بوده و به یونانیان و یهودیان الهام بخشیده است. اما او در بابِ این اندیشه‌یِ نوظهور توضیحی نمی‌دهد. راستی یک انسان چه‌گونه می‌تواند تن یافته‌یِ لوگوس باشد؟ آیا لوگوس همان پنداره‌هایِ کتابِ مقدس یعنی کلمه و حکمت است؟ آیا لوگوس چه ربطی با خدایِ واحد دارد؟

مسیحیانی نیز در کارِ پروراندنِ یک تئولوژیِ پروپاقرص‌تر بودند. البته نه به این خاطر که عاشقِ اندیشه‌ورزی بودند، بلکه می‌خواستند دلهره‌ای ژرف را تسکین دهند. پیشاپیشِ همه، gnostikoi، یا دانایان، از فلسفه به اسطوره روی آوردند تا برایِ حس شدیدِ جدایی که نسبت به جهانِ خدایی پیدا کرده بودند، توضیحی بیابند. اسطوره‌ها دستمایه‌یِ مقابله با نادانی نسبت به خدا و امرِ خدایی شدند، نادانی‌ای که سببِ اندوه و شرمساریِ ایشان بود. باسیلیدِس که در سال‌هایِ ۱۶۰ و ۱۳۰ در اسکندریه درس می‌داد و والنتینوس که از مصر بیرون آمد تا در رُم درس بدهد، هر دو شاگردان فراوان پیدا کردند و همین خود نشان می‌داد که بسیاری از کسانی که به مسیحیت درآمده بودند، خود را گمگشته و بی‌ریشه احساس می‌کردند.

گنوستیک‌ها با یک واقعیتِ یکسره فهم ناشدنی آغاز کردند و آن را ذاتِ خدایی نامیدند؛ ذاتی که خاستگاهِ هستیِ کِهتری‌ست با نامِ خدا. درباره‌یِ ذاتِ خدایی هیچ نمی‌توان گفت، چه عقلِ ناقصِ ما به آن راه نتواند برد. چنان که والنتینوس می‌گوید، سرشتِ خدایی

> کامل است و ازلی ... در فرازهایی نانامیدنی و نادیدنی می‌زید: این پیش از آغاز است و پیش از نیاکان و ژرف. درنیافتنی‌ست و نادیدنی، ابدی و زاده نشده، خاموش است و تنهاییِ ژرف در آئون‌هایِ بی‌کرانه. اندیشه نزد او بود، که نام دیگرش فیض است و خاموشی.[۲۹]

انسان همواره به این ذاتِ مطلق اندیشیده ولی هیچ‌گاه نتوانسته آن اندیشه را خوب به قالبِ زبان درآورد. توصیفِ ذاتِ خدایی از محالات است زیرا که نه «خیر» است و نه «شر» و حتا نمی‌شود گفت که «هست». بنابر آموزش‌هایِ بازیلیوس، در آغاز خدا نبود،

مگر فقط ذاتِ خدایی بود که، بهتر است بگوییم، هیچ بود زیرا وجود، به هر معنایی که بتوانیم بفهمیم، نداشت. ولی این هیچی مِیل‌اش کشیده بود خود را بشناساند و از تنها بودن در خاموشی و ژرفا خرسند نبود. در ژرفنایِ هستی بی‌تَک و پایان‌اش جوششی برپا بود که فیضان‌هایی، همانندِ آن‌هایی که در اساطیرِ چندخدایی کهن وصف شده‌اند، از خود برون داد. نخستین فیضان همین «خدا» بود که ما می‌شناسیم و عبادت‌اش می‌کنیم ولی حتا این خدا نیز برایِ ما دستیاب نبود و نیاز به وضوحِ بیش‌تر داشت. بنابراین، فیضان‌هایِ تازه‌ای از خدا برون تراویدند جفت جفت، و هر جفتی نمایانگرِ یکی از صفت‌هایِ خدایی. «خدا» از جنس داشتن فارغ است ولی، همانندِ انومااليش، هر جفتی از فیضان‌ها مرکب از نرینه و مادینه است ـ ترکیبی که می‌کوشد خصلتِ مردانه‌یِ این تک‌خداپرستیِ عرفی را بی‌رنگ کند. این جفت‌ها هر چه از سرچشمه‌یِ خدایی خود دور و دورتر می‌شدند، سست مایه‌تر و کم‌رمق‌تر می‌گشتند. سرانجام پس از برون ریزشِ سی فیضان (یا آئون)، جریان از روند بازمی‌ایستد و جهانِ خدایی، پلروما Pleroma به کمال می‌رسد. جهان‌شناسی‌ای که گنوستیک‌ها پی افکندند یکسره نو و غریب نبود، چرا که مردم همه معتقد بودند که جهان انباشته است از این آئون‌ها، دیوها و قدرت‌هایِ روحی. پولسِ قدیس از ملایکِ عرش، سَروَری‌ها، فرمانروایی‌ها و قدرت‌ها دم زده بود. در حالی که به اعتقاد فیلسوفان این قدرت‌هایِ نادیدنی همان خدایانِ دیرین‌اند و آن‌ها را میانجیِ انسان و ذاتِ یگانه می‌دانستند.

به نظر گنوستیک‌ها، در ازل ویرانیِ عظیمی رخ داده است، هبوطی کهن، که آنان به شیوه‌هایِ گوناگون توصیف‌اش می‌کردند. پاری می‌گفتند که سوفیا (حکمت)، این واپسین فیضان، چون آرزو دارد از ذاتِ خدایی دست نایافتنی دانش حاصل کند و چنین دانشی ممنوع است، بنابراین، از فیض بی‌بهره می‌شود خودستایی‌اش او را از پلروما به زیر می‌افکند و از اندوه و آسیمه‌گی‌اش جهانِ ماده را می‌آفریند. سوفیا درمانده و تنها، در حسرتِ بازگشت به سرچشمه‌یِ خدایی‌اش، کیهان را سر به سر درمی‌نوردد. این آمیزه‌یِ ایده‌هایِ شرقی و چندخدایی، نمایانگرِ این حسِ باطنیِ گنوستیک‌ها بود که جهانِ ما زاده‌یِ کژرویِ جهانِ مینوی‌ست و برآمده از جهل و آشفته‌گی. گنوستیک‌هایِ دیگر را نظر این بود که آفرینشِ جهانِ مادّی کارِ «خدا» نیست، چه او با ماده‌یِ پست و خوار سر و کار ندارد. جهانِ مادی کارِ یکی از آئون‌هاست که گنوستیک‌ها او را demiourgos یا

آفریدگار می‌نامند. او بر «خدا» رشک می‌برد و می‌خواهد کانونِ پلروما شود. پس هبوط می‌کند و با گردنکشی، در چشم برهم‌زدنی جهان را می‌آفریند. چنان‌که والنتینوس شرح می‌دهد، او «آسمان را می‌سازد بی‌آن‌که دانشی از آن داشته باشد؛ انسان را خلق می‌کند بی‌این‌که چیزی از انسان بداند؛ زمین را به روشنی می‌آورد بی‌آن‌که از آن چیزی بداند.»[۳۰] ولی لوگوس که یکی دیگر از آئون‌هاست، برایِ کمک، به زمین فرود می‌آید و جسمِ عیسا به خود می‌گیرد تا به آدمی راهِ بازگشت به خدا را بیاموزد. این گونه مسیحیت رفته‌رفته سرکوب شد ولی، همان‌جور که خواهیم دید، قرن‌ها بعد یهودیان، مسیحیان و مسلمانان به این نوع اسطوره بازگشتند و دیدند که این اسطوره تجربه‌یِ دینی‌شان از «خدا» را بهتر از کلامِ ارتودوکس بیان می‌کند.

این اسطوره‌ها برایِ این پرداخته نمی‌شدند تا روایتِ دقیقی از آفرینش و رستگاریِ بشر به دست دهند، بلکه جلوه‌هایِ نمادینِ حقیقتی درونی بودند. «خدا» و پِلروما واقعیتی نه بیرونی، که اندرونی بودند:

> از جست‌وجویِ خدا و آفرینش و همانندهاشان دست بردار. برایِ یافتنِ او از خود آغاز کن. بیاموز که کیست در اندرونِ تو که هر چیز را از آنِ خود می‌گرداند و می‌گوید، خدایِ من، باورِ من، روحِ من، حسِ من، اندیشه‌یِ من، تنِ من. بیاموز سرچشمه‌یِ اندوه، خوشی و عشق و نفرت را. بیاموز چه‌گونه کسی می‌بیند بی‌آن‌که بخواهد، عشق می‌ورزد بی‌آن‌که بخواهد اگر به تحقیق در این‌ها نظر کنی، آن‌ها را در خودت خواهی یافت.[۳۱]

پِلروما نقشه‌ای از روح پیشِ چشم می‌گشاید. اگر فردِ گنوستیک [عارف] بداند به کجا نظر کند، نور خدایی را حتا در این ظلمتکده می‌تواند بازشناسد. به هنگامِ هبوطِ آغازینِ سوفیا یا Demiurge، یک چند اخگرِ خدایی از پِلروما فرومی‌افتد و در ماده می‌گیرد. هرگاه گنوستیک بتواند اخگری خدایی در روحِ خود بیابد، از گوهری خدایی در اندرون خویش آگاه می‌شود که او را یاری می‌دهد راهِ خانه را بیابد.

این گنوستیک‌ها خود نشانه‌یِ آن بودند که بسیاری از نومسیحیان از میراثِ فکریِ یهودیت خشنود نبودند. آنان این عالم را «نیک» و کارِ خداوندی نیکخواه نمی‌دیدند. آموزه‌یِ مرقیون (۱۰۰-۱۶۵) خود از چنین دوگانه‌باوری و سرگشته‌گی حکایت می‌کند. او در رُم فرقه‌ای بنیاد نهاد و طرفدارانِ بسیار پیدا کرد. عیسا گفته است که درختِ نیکو

میوه‌یِ نیکو برآرَد.[۳۲] پس چه جور می‌شود جهانی این همه پُر از شرّ و درد را خدایی نیکو آفریده باشد؟

مرقیون از کتاب مقدسِ یهودی نیز برآشفته است که خدایی را وصف می‌کند بس خشن و ستمکار که به خاطر رعایتِ عدالت، مردمانی را از بیخ و بن برمی‌اندازد. او به این نتیجه می‌رسد که همین خدایِ یهودیِ «جنگ‌طلب، پریشان نظر و تناقض‌گو[۳۳]»، است که جهان را آفریده است. ولی عیسا فاش کرده که خدایِ دیگری هم هست که هرگز از او نامی در کتاب مقدس یهودی نیامده است.[۳۴] او با آن «داور» ستمگرِ آفریدگارِ عالم یکسره فرق دارد. بنابراین بر ماست که از جهانی که، چون آفریده‌یِ این خدایِ نیکخواه نیست، نمی‌تواند از او چیزی بگوید، روی بگردانیم و **عهد عتیق** را طرد کنیم و دل و جان به کتاب‌هایِ **عهد جدید** بسپاریم که روح مسیح را در خود دارند. همه‌گیر شدنِ آموزه‌هایِ مرقیون نشانه‌یِ آن بود که او از یک دلواپسیِ همگانی سخن می‌گوید. زمانی هم انگار به سرش زد کلیسایی جدید بنا کند. او بر نکته‌یِ مهمی در تجربه‌یِ مسیحی انگشت نهاده بود؛ مسیحیان، پشت اندر پشت، در برقراریِ رابطه‌ای سازنده با جهانِ مادی دچارِ اشکال بوده‌اند و هنوز که هنوز است بسیاری نمی‌دانند با خدایِ یهودیان چه کنند.

اما تئولوگِ آفریقایِ شمالی ترتولیان (۲۲۰-۱۶۰) سخن‌اش این است که خدایِ «نیکو»یِ مرقیون بیش‌تر به خدایِ فلسفه‌یِ یونان می‌ماند تا خدایِ کتاب مقدس. این خدایِ آرام‌جو، که کاری به کارِ این خراب‌آباد ندارد، به جنباننده‌یِ ناجنبایِ ارسطو نزدیک‌تر است تا به خدایِ یهودی عیسا مسیح. در واقع بسیاری از مردم در جهان یونانی-رمی، خدایِ کتاب مقدس را خدایی بی‌دست و پا و درنده‌خو می‌یابند که سزاوار پرستش نیست. در حدود سال ۱۷۸، فیلسوفِ چند-خدا سِلوس، مسیحیان را سرزنش می‌کند که خدایی تنگ‌نظر و محلی را به خدایی قبول کرده‌اند. برای او شگفت‌آور بود که مسیحیان ادعا می‌کردند الهاماتی به ایشان شده که به هیچ‌کسِ دیگر نشده است. خدا دستیابِ همه است و با این همه مسیحیان در گروه‌هایِ کوچک غم‌انگیزی گِرد آمده‌اند و معتقداند «خدا حتا همه‌یِ عالم و حرکات آسمانی را ترک گفته و چشم از زمینِ پهناور پوشیده تا فقط و فقط به ما متوجه باشد.»[۳۵] مقاماتِ رمی، مسیحیان را به اتهامِ آته‌ایست (بی‌خدا) بودن مجازات می‌کردند، چه برداشتِ مسیحیان از خدا با خلق و خویِ رُمی هیچ جور درنمی‌آمد. مردم می‌ترسیدند اگر به خدایان جایگاه

شایسته‌شان را ندهند، مسیحیان دولت را به خطر می‌اندازند و نظمِ شکننده‌یِ موجود را برهم می‌زنند. مسیحیت اعتقادی بَدَوی می‌نمود که دستاوردهایِ تمدن را به هیچ می‌گرفت.

اما در پایان سده‌یِ دوم، چند-خدایانِ فرهیخته‌ای پیدا شدند که به دین مسیحی درآمدند و توانستند خدایِ سامیِ کتاب مقدس را با آرمانِ یونانی-رمی سازگار کنند. نخستینِ آنان، کلِمِنت اسکندرانی (حدود ۲۱۵-۱۵۰) است که شاید پیش از مسیحی شدن در آتن فلسفه خوانده بود. کلِمِنت شک ندارد که یهوه و خدایِ فیلسوفانِ یونانی هر دو یکی هستند. او افلاتون را موسایِ اتیکایی Attic Moses می‌نامد. با این همه، عیسا و پولسِ قدیس اگر بودند از تئولوژیِ او در شگفت می‌شدند. خدایِ کلِمِنت، مثلِ خدایِ ارسطو و افلاتون، ویژه‌گی‌اش بی‌رنجی apathei اوست. او دردناآشناست، نه رنج می‌بَرَد و نه تغییر می‌کند. پس مسیحیان می‌توانند با تقلید از آرامش و خدشه‌ناپذیریِ خدا، در زیستِ خدایی انباز شوند. کلِمِنت قاعده‌ای برایِ زندگی وضع می‌کند که بسیار همانند قواعدی‌ست که خاخام‌ها توصیه می‌کردند، منتها وجه اشتراک‌شان با آرمانِ رواقی بیش‌تر بود. هر مسیحی باید در دمادمِ زندگی‌اش از صلح و صفایِ خدایی تقلید کند. باید درست بنشیند، آرام سخن بگوید، از خنده‌یِ پُرسروصدا و لرزه‌آور بپرهیزد و حتا آهسته بادگلو کند. با چنین ورزه‌یِ پی‌گیری در آرامش‌گری، فردِ مسیحی از خاموشیِ پهنه‌وری در اندرونِ خود آگاه می‌شود، که همان تصویرِ خداست که در هستیِ او نقش شده است. میانِ خدا و انسان شکافی نیست. فردِ مسیحی که خود را با آرمانِ خدایی دمساز کند، می‌بیند که همنشینی خدایی «با ما همخانه می‌شود، بر سرِ یک میز می‌نشیند و در تلاش‌های اخلاقیِ زندگی‌مان شریک می‌شود.»[۳۶]

در عین حال کلِمِنت عقیده دارد که عیسا خداست، «خدایِ زنده‌ای که رنج کشید و می‌پرستیم‌اش.[۳۷] او که «پاهایِ ایشان را شست و در حوله‌ای پیچید.» هَمو «خدایِ فروتن و سَروَرِ عالم است.»[۳۸] اگر فرد مسیحی تقلید از مسیح کند، او نیز خداگونه می‌شود. خدایی نامیرا و درد ناشناس. در واقع، مسیح لوگوسِ خدایی بوده که انسان شده «تا تو از انسان بیاموزی که چه‌گونه خدا شوی.[۳۹] در غربِ اروپا، **ایرِنه‌ئوس**، اسقف لیون (۲۰۰-۱۳۰) آموزه‌یِ همانندی دارد. می‌گوید عیسا همانا خِرَدِ خدایی یا لوگوسِ تن‌یافته است. پس از آن که او انسان شد، پا به پا تحولِ آدمی را تقدس بخشید و سرمشقی

براىِ مسیحیان شد. اینان مى‌بایست از او چنان تقلید کنند که بازیگرى از نقش‌اش تقلید مى‌کند، تا بتوانند امکان‌هاىِ انسانىِ خود را واقعیت ببخشند[۴۰] کلِمِنت و ایرِنه‌ئوس مى‌کوشیدند خداىِ یهودى را با باورهاى برجسته‌ىِ روزگارشان سازگار کنند. آموزه‌ىِ بى‌رنجى (apathei)ىِ کلِمِنت، گرچه چندان چیز مشترکى با خداىِ پیامبران، که ویژه‌گى‌اش درد آشنایى و آسیب‌پذیرى‌اش بود، نداشت، آرى همین آموزه اساسِ برداشتِ مسیحى از خدا شد. در جهانِ یونانى، مردم آرزو داشتند از آن همه هیجان و آشفته حالى خلاصى یابند و به آرامشى فراانسانى برسند. این آرمان با آن که تناقضِ درونى داشت، همه‌گیر شد.

تئولوژىِ کلِمِنت بسیارى از پرسش‌هاىِ مهم را بى‌پاسخ مى‌نهد. چه‌گونه یک انسان، و نه بیش، مى‌توانسته لوگوس یا خردِ خدایى باشد؟ این که عیسا خدایى بوده دقیقاً به چه معناست؟ آیا لوگوس همان «پسرِ خدا»ست و این لقبِ یهودى در جهانِ هلنى چه معنایى داشته؟ چه‌گونه یک خداىِ دردناآشنا در مسیح درد کشیده است؟ چه جور مسیحیان اعتقاد دارند که او وجودى خدایى بوده و با این همه اصرار هم دارند که تنها یک خدا هست؟ در طى قرن سوم، مسیحیان رفته رفته از این مسائل آگاه شدند. در سال‌هاىِ نخستینِ این قرن در رُم، کسى سابلیوس نام، که درست معلوم نیست کیست، گفته بود که اصطلاح‌هاىِ کتاب‌مقدس «پدر»، «پسر» و «روح‌القدس» را مى‌شود قیاس‌کرد با صورتک (Personae)هایى که بازیگرانِ نمایش به چهره مى‌زنند تا پیام‌شان را به تماشاگران برسانند. بنابراین خداىِ واحد هم سر و کارش با جهان که مى‌افتد صورتک‌هاىِ مختلف به کار مى‌زند. سابلیوس مریدانى هم پیدا کرد ولى بیشترینه‌ىِ مسیحیان از نظریه‌ىِ او برآشفتند. مى‌گفتند اگر چنین باشد، پس خداىِ درد ناآشنا نقش پسر را که بازى مى‌کرده درد کشیده، ولى آنان این را نمى‌توانستند بپذیرند. و این نظرِ پل ساموساتایى اسقفِ انطاکیه از ۲۶۰ تا ۲۷۲ که عیسا مردى ساده بوده از مردمان که کلمه و حکمت خدا، در او، چون معبد، خانه کرده، نیز به همان اندازه خلافِ راست‌کیشى بود. تئولوژىِ پُل، در شوراىِ کلیسایىِ شهر انطاکیه در ۲۶۴ محکوم شد ولى او با پشتیبانىِ ملکه زِنوبیا در پالمیرا، توانست مقام اسقفىِ خود را همچنان نگه دارد. معلوم بود که پیدا کردنِ راهى براىِ همسازکردنِ حکمِ خداگونه‌گىِ عیسا با عقیده‌ىِ به همان اندازه راسخِ احدیتِ خدا، کارِ دشوارى‌ست. کلِمِنت در ۲۰۲ از اسکندریه رفت تا کشیشى شود در خدمتِ اسقفِ

اورشلیم و جای‌اش را، در مدرسه‌یِ دینی، شاگردِ جوانِ تیزهوش‌اش اوری‌گِنِس گرفت که در آن هنگام تقریباً بیست ساله بود. اوری‌گِنِس جوان به این باورِ شورمندانه رسیده بود که راهِ رسیدن به عالمِ ملکوت، شهادت است. پدرش، لئونیدس، چهار سال پیش در میدانِ کارزار کشته شده بود و اوری‌گنس هم می‌خواست به او بپیوندد. اما مادر رخت‌های پسر را پنهان می‌کند و او نجات می‌یابد. اوری‌گنس کم کَمَک به اینجا می‌رسد که زندگیِ مسیحی یعنی دشمنی ورزیدن با دنیا، ولی دیری نمی‌پاید که ازین فکر دست می‌کشد و به نوعی افلاتون‌باوریِ مسیحی می‌گرَوَد. او به جای آن که شکافی برناگذشتنی میانِ خدا و جهان ببیند، که تنها با شهادت می‌توان پُرش کرد، تئولوژی‌ای پدید می‌آورد که تکیه‌اش بر پیوسته‌گیِ خدا با جهان است. معنویتی همه نور، خوش‌بینی و شادی.

اوری گِنِسِ افلاتون‌گرا به خویشاوندیِ میان خدا و روح می‌رسد. شناختِ امرِ خدایی ذاتیِ انسان است. با انجامِ ورزه‌هایی خاص می‌توان آن را «به یاد آورد» و در خود بیدار کرد. اوری‌گنس برای آن که فلسفه‌یِ افلاتونی را باکتاب مقدسِ سامی سازگار کند، روشِ نمادینی برایِ خواندن کتاب مقدس پیدا می‌کند. مثلاً می‌گوید باکِرِه‌ـزادیِ عیسا از زهدانِ مریَم را نباید پیشامدی واقعی پنداشت، مگر باید آن را زایشِ حکمتِ خدایی در روح دانست. او برخی از عقایدِ گنوستیک‌ها را نیز می‌پذیرد. از جمله این که همه‌یِ هستندگانِ در جهانِ روحانی، در بنیاد، خدایِ ناگفتنی را اندیشیده‌اند، خدایی که خود را در لوگوس، کلمه و حکمتِ خدایی بر ایشان آشکار کرده است. ولی آنان خسته از این اندیشه‌گریِ ناب، از جهانِ خدایی به تن‌هایی که از سقوط بازشان می‌دارند، هبوط می‌کنند. ولی همه چیز از کف نمی‌رود. روح می‌تواند در سفری پیوسته و طولانی، پس از مرگ به سویِ خدا عروج کند. کم‌کَمَک زنجیرِ تن را می‌گسلد و از نرینه‌گی و مادینه‌گی بَرمی‌گذرد تا روحِ ناب گردد. روح به یاریِ اندیشه‌گری (تئوریا) در شناخت (گنوسیس) خدا پیش می‌رود و خدا، چنان که افلاتون گفته بود،[۱] آن را دگرگون می‌کند تا که خدایی شود. خدا بس رازناک است و هیچ یک از کلمه‌ها یا مفهوم‌هایِ ما نمی‌تواند به خوبی او را بیان کند ولی روح توانِ شناختِ خدا را دارد زیرا با او در سرشتِ خدایی‌اش انباز است. اندیشه‌گریِ لوگوس برایِ ما طبیعی‌ست چرا که همه‌یِ هستنده‌گانِ روحانی (logikoi) در اصل با هم برابرند. پس از آن که هبوط می‌کنند، تنها روحِ کسی که قرار استِ عیسا مسیح شود، خشنود، در جهانِ خدایی می‌ماند و به کلامِ خدایی می‌اندیشد و

روان‌هایِ ما نیز همانندِ اویند. باور به خداگونه‌گیِ عیسایِ انسان، تنها یک مرحله‌یِ گذار است و تکه‌ای از این راه که او ما را در آن دستگیری می‌کند. ولی سرانجام آنگاه که با خدا چهره به چهره می‌شویم، از او بَرمی‌گذریم و عروج می‌کنیم.

در سده‌یِ نهم، کلیسا برخی از اندیشه‌هایِ اوری‌گنس را ملحدانه شمرد و محکوم کرد. اوری‌گنس و کلِمِنت هیچ یک باور نداشتند که خدا جهان را از هیچ (ex nihilo) آفریده است، و این همان باوری‌ست که پَسان از اصولِ مسیحیت ارتودوکسی شد. نظرِ اوری‌گنس درباره‌یِ خداگونه‌گیِ عیسا و رستگاریِ بشر با آموزش‌هایِ مسیحیِ رسمی در آینده هیچ خوانایی نداشت. او عقیده نداشت که مرگ مسیح مایه‌یِ «نجات» بشر شده است، بلکه می‌گفت آدمی به دستِ خود به خدا می‌رسد. نکته اینجاست که وقتی اوری‌گنس و کلِمِنت افلاتون‌گراییِ مسیحیِ خود را می‌نوشتند و می‌آموزاندند، نظریه‌یِ رسمی‌ای در کار نبود. هیچ کس به یقین نمی‌دانست که آیا خدا جهان را آفریده یا این که چه‌گونه انسانی می‌توانسته خداگونه باشد. رویدادهایِ پُرآشوبِ سده‌هایِ چهارم و پنجم کارشان به اینجا کشید که، پس از کش‌مکش‌هایِ دردناک، تعریفی از درست دینی پیدا شد.

آوازه‌یِ اوری‌گنس شاید بیش‌تر بدین خاطر باشد که او خود را اخته می‌کند. عیسا در انجیل‌ها گفته بود که برخی برایِ خاطرِ ملکوتِ خدایی خود را خواجه کرده بوده‌اند و اوری‌گنس هم حرفِ او را جدی می‌گیرد. در اواخرِ روزگار باستان، اخته کردن کاری رایج بود. اوری‌گنس البته نیامد کاردی بردارد و به جانِ خودش بیفتد، و نیز این کارش به خاطر بیزاریِ روان‌نژندانه از روابط جنسی نبود که دامنگیرِ پاری تئولوگ‌هایِ غربی چون جروم قدیس (۴۲۰-۳۴۲) بود. به نظرِ پژوهشگرِ انگلیسی، پیتر براون، این شاید کوششی بوده برایِ بیانِ نظریه‌اش مبنی بر ناروشنیِ وضع انسانی که روح باید هرچه زودتر آن را پشتِ سر گذارد. عامل‌هایی تغییرناپذیر، چون جنسیت، گویا می‌بایست در فرآیندِ طولانیِ خداگونه شدن ترک شوند چراکه خدا از نرینه‌گی و مادینه‌گی عاری‌ست. در زمانه‌ای که ریشِ بلند داشتن (نشانه‌یِ خردمندی) به معنایِ فیلسوف بودن است، صورتِ بی‌مو و صدایِ صافِ اوری‌گنس می‌بایست توجه برانگیز بوده باشد.

فلوطین ۲۷۰-۲۰۵ نزدِ آمونیوس ساکاس، آموزگارِ پیرِ اوری‌گنس، شاگردی می‌کند و سپس به ارتشِ رُم می‌پیوندد به این امید که همراه‌شان به هند برود و در آن جا درسی

بیاموزد. ولی کارِ لشکرکشی متاسفانه به جایی نمی‌رسد و فلوطین به انطاکیه می‌گریزد. پَسان مدرسه‌یِ فلسفیِ آبرومندی در رُم بنیاد می‌گذارد. ما بیش ازین از او چیزی نمی‌دانیم. چه او مردی‌ست بس کم‌سخن که هرگز از خود نمی‌گوید و حتا روزِ تولدش را جشن نمی‌گیرد. فلوطین، مانندِ سلوس، مسیحیت را مجموعه عقایدی یکسره ناپسند می‌شمرَد. در عینِ حال او بر نسل‌هایِ آینده‌یِ تک‌خداباوران در هر سه دین تأثیر می‌نهد. پس خوب است نظرش درباره‌یِ خدا را دقیق‌تر بررسی کنیم. گفته‌اند که فلوطین مانندِ مُقَسِمِ آب عمل کرده است. یعنی جریان‌هایِ اصلیِ ۸۰۰ سال اندیشه‌گریِ یونانی را فراهم آورده و چنان شکلی به آن‌ها بخشیده که تأثیرِ ماندگارش از جمله بر چهره‌هایِ برجسته‌یِ امروزینِ ما، چون تی. اس. الیوت و هانری برگسون، همچنان باقی‌ست. فلوطین با اندیشه‌هایِ افلاتون آغاز می‌کند و دستگاهی نظری برایِ دستیابی به فهمِ «نَفْس» می‌پردازد. البته او نه دلبسته‌ی یافتنِ توضیحی علمی برایِ جهان است و نه می‌کوشد سرچشمه‌هایِ مادیِ حیات را روشن سازد؛ او از شاگرداناش می‌خواهد برایِ توضیحِ عینیِ عالم، به جایِ نگریستن به بیرون، به درونِ خویش نظر کنند و توضیح از ژرفایِ روح بجویند.

آدمی آگاه است که حال و روزِ بسامانی ندارد. با خود و با دیگران نمی‌سازد. با طبیعتِ درونیِ خود پیوندی ندارد و سرگشته است. کشاکش و نبودِ بساطت گویا هستیِ ما را رقم زده‌اند. با این همه، ما همواره گرایش داریم که چندگانه‌گیِ پدیده‌ها را یگانه‌گی ببخشیم و آن‌ها را به یک کلِّ بسامان فروبکاهیم. وقتی به کسی نگاه می‌کنیم یک پا، یک بازو، یک بازویِ دیگر و یک سر نمی‌بینیم، مگر خود به خود این پاره‌ها را با هم و به صورتِ یک انسان می‌بینیم. این گرایش به کلیّت، ویژه‌گیِ اساسیِ کارکردِ مغز ماست و باید، به نظرِ فلوطین، بازتابنده‌یِ گوهرِ چیزها در کلّ نیز باشد. روح برایِ دریافتِ حقیقتِ راستینِ واقعیت باید خود را نوسازی کند و همان جور که افلاتون سفارش کرده بود، یک دوره‌یِ پالایش (Katharsis) را از سر بگذراند و با اندیشه‌ورزی (Theoria) دمساز شود. باید به فراسویِ عالم نظر اندازد، به فراسویِ عالم محسوس و حتا به فراسویِ محدودیت‌هایِ عقل، تا که دلِ واقعیت را ببیند. اما این نه عروج به واقعیتی بیرون از ما، که نزول به ژرفنایِ آگاهی‌ست.

واقعیتِ غایی همان یگانه‌گیِ آغازین است که فلوطین ذات یگانه (اَحَد) می‌خواندش.

همه چیز هستیِ خود را وامدارِ این واقعیتِ توانمند است. از آنجا که اَحَد خود بساطتِ ناب است، هیچ چیز درباره‌اش نتوان گفت. او کیفیاتی جدا از ماهیت‌اش ندارد که بتوان توصیفی از آن به دست داد. او فقط هست و بس. بنابراین، ذات یگانه بی‌نام است. فلوطین می‌گوید: «اگر بخواهیم در بابِ ذاتِ یگانه صادق باشیم، باید بگوییم که در خموشی حقیقتِ بیش‌تری نهفته است.»[41] حتا نمی‌توان گفت که او وجود دارد، چرا که چون خودِ هستی، نه چیز، که با هر چیزی فرق دارد.[42] به نظر فلوطین، او «همه چیز است و هیچ چیز؛ نمی‌تواند از هستندگان باشد و در عین حال همه‌یِ آن‌هاست.[43] در آینده خواهیم دید که این دریافت، موضوع همواره‌یِ تاریخِ خداشناسی بوده است.

ولی به نظرِ فلوطین این خموشی نمی‌تواند همه‌یِ حقیقت باشد، زیرا ما تا حدی می‌توانیم از خداییت شناخت پیدا کنیم. اما اگر ذاتِ یگانه در ابهامِ رخنه ناپذیرش پوشیده می‌ماند، این کار شدنی نمی‌بود. ذات یگانه می‌بایست از خودش عروج کرده باشد، فراسویِ بساطتِ ناب‌اش رفته باشد تا خود را برایِ موجوداتِ ناقصی چون ما شناخت‌پذیر کند. این عروجِ خدایی را می‌توان «خلسه» به معنیِ واقعیِ کلام نامید، چه «از خود برون رفتن» است با سخاوتِ تمام، «نه چیزی می‌جوید، نه چیزی را مالک است، نه چیزی کم دارد، یعنی که ذات یگانه کامل است و، از رویِ مجاز، لبریز است و سرشاری‌اش تازه‌گی آفریده است.»[44] در همه‌یِ این‌ها هیچ چیزِ شخصی نیست. فلوطین ذات یگانه را فراسویِ همه‌یِ مقولاتِ بشری، از جمله شخصیت، می‌داند. او تا توضیحی برایِ تراوشِ هستندگان از این سرچشمه‌یِ بسیطِ ناب بیابد، به اسطوره‌یِ کهن فیضان رو می‌آورد و قیاس‌هایی را به کار می‌گیرد تا این روند را روشن سازد: این روند چون نوری‌ست که از خورشید برمی‌تابد یا گرمایی که از آتش برمی‌آید و هر چه فرد به هسته‌یِ گدازنده‌اش نزدیک‌تر شود، گرم‌تر می‌شود. یکی از تشبیهاتی که فلوطین بسیار دوست می‌دارد، همسنجیِ ذات یگانه با کانونِ دایره است، کانونی که بی‌شمار دایره می‌توانند به گِردش پدید آیند. مانندِ دایره‌هایی که پس از پرتابِ سنگی در آب پدید می‌آیند. به دیدِ فلوطین، قضیه‌یِ فیضان خلافِ آنی‌ست که در اسطوره‌ای چون انوماالیش آمده، که در آن هر جفتِ خدایی که از یکدیگر پدید می‌آیند هر چه کامل‌تر و کاراتراند. همچنان که در اسطوره‌یِ گنوستیکی هم هست، هرچه هستنده‌ای از سرچشمه‌اش در ذات یگانه دورتر می‌شود، کم‌مایه‌تر می‌گردد.

فلوطین دو فیضانِ نخستین را که از ذات یگانه برمی‌آیند خداگونه می‌داند زیرا ما را در شناختن و شرکت در زندگیِ خدا یاری داده‌اند. این دو، به همراهِ ذات یگانه، خداییتِ سه‌گانه‌ای را می‌سازند که کمابیش نزدیک به برداشتِ نهاییِ مسیحیت از تثلیث است. خِرَد (nous)، این فیضِ نخستین، در طرحِ فلوطین با قلمروِ ایده‌هایِ افلاتون همخوانی دارد. خرد، بساطتِ ذات یگانه را دریافتنی می‌کند، آن هم از رهگذرِ شناختی شهودی و بی‌میانجی. شناختی که نه با کارِ سختِ پژوهش و استدلال، بلکه کمابیش همان جور حاصل می‌شود که حواسِ ما تاثیراتِ حسی را می‌گیرند. روح یا نَفْس (psyche)، که همان سان از خرد برون می‌ریزد که خرد از ذات یگانه، اندکی از کمال به دور است. در این پهنه، شناخت فقط با بحث و استدلال فراهم می‌آید و بنابراین از بساطت و یکپارچه‌گیِ مطلق بی‌بهره است. روح با واقعیت، چنان که می‌شناسیم‌اش، یکی‌ست. همه‌یِ وجودِ معنوی و مادی از روح برون می‌ریزد، روحی که تمامِ وحدت و یکپارچه‌گی‌اش را به جهانِ ما می‌بخشد. باز هم باید تأکید کنم که فلوطین این تثلیثِ ذات یگانه، خرد و روح را خدایی «بالایِ سر» نمی‌داند. خدا همه‌یِ هستی را در بر می‌گیرد. خدا همه در همه است و هستندگانِ کم مرتبت‌تر فقط تا جایی وجود دارند که در هستیِ مطلقِ ذات یگانه انبازاند.[۴۵] جریانِ فیضان به بیرون را حرکتِ یکسانی که به ذات مطلق بازمی‌گردد از جنبش بازمی‌دارد. شیوه‌یِ کارکردِ ذهن‌مان و نیز ناخشنودی‌مان از کش‌مکش و چندپاره‌گی خود حکایت از آن دارند که هستندگان همه در آرزویِ رسیدن به وحدت‌اند؛ در حسرتِ بازگشت به ذات یگانه. باز هم باید یادآور شوم که این نه عروج به واقعیتِ بیرونی، که نزولی‌ست به اندرون و به ژرفناهایِ ذهن. روح باید بساطتی را که فراموش کرده، به یاد آورد و به خودِ راستین‌اش بازگردد. از آنجا که همه‌یِ روح‌ها را همان واقعیت جان می‌بخشد، بشریت را می‌توان با گروهِ همسرایانی قیاس کرد که گِردِ یک رهبر حلقه زده باشند. هر آینه یکی‌شان حواس پرتی کند، هماوایی و هماهنگی بر هم می‌خورد، ولی اگر نگاه به رهبر داشته باشند و حواس‌شان پیشِ او باشد، بهره‌اش نصیبِ جمع خواهد شد، زیرا «چنان خواهند خواند که باید و به راستی با او همراه خواهند بود.»[۴۶] ذات یگانه ناشخصی‌ست؛ نه نَر است و نه ماده و از وجودِ آدمی پاک بی‌خبر است. خرد nous نرینه است و نَفْس psyche مادینه، و این می‌تواند نشانه‌یِ تمایلِ فلوطین به نگه داشتنِ دیدِ چندخداییِ کهن درباره‌یِ هم‌ترازی و هم‌آهنگیِ جنسی باشد. ذات یگانه،

برخلاف خدایِ کتاب مقدس، به دیدارِ ما نمی‌آید تا به خانه راه بنمایدمان. برایِ ما دلتنگ نمی‌شود، به ما عشق نمی‌ورزد و برایِ ما پرده ز رُخ برنمی‌کشد. از هیچ چیزی فراسویِ خود آگاهی ندارد.[۴۷] با این همه، روحِ آدمی گهگاه در جذبه‌یِ دریافتِ ذاتِ یگانه غرق می‌شود. فلسفه‌یِ فلوطین، نه پوییدنی منطقی، که جست‌وجویی معنوی‌ست:

> ما به نوبه‌یِ خود باید هر چیز دیگر راکنار بگذاریم و تنها به این یک نظر بدوزیم، تنها این یک شویم، و تمام بارهایِ گرانِ خود فروگذاریم. باید در گریز از این جا شتاب کنیم، بی‌صبرانه پایبندهایِ زمینی از خود وانهیم و با همه‌یِ هستیِ خود خدا را در آغوش کشیم، باشد که هیچ پاره‌ای از ما نباشد که به خدا درنیاویزد. در آن جا شاید خدا و خود را ببینیم از پرده برون فتاده: خودمان را که بِشْکوه، سرشار از نورِ عقل، یا خودِ نور، ناب، تابان، اثیری، در هستیِ راستین، خدا می‌شویم.[۴۸]

این خدا نه یک چیزِ بیگانه، که خودِ راستینِ ماست. او «نه با شناختن به دام می‌آید و نه با خردورزی، که موجودات عقلانی را [در خرد nous] کشف می‌کند، مگر نتیجه‌یِ حضور (Parousia)ی فراتر از شناخت است.»[۴۹]

در جهانی که اندیشه‌هایِ افلاتونی بر آن چیره‌گی داشت، مسیحیت رفته رفته به خود می‌آمد. متکفرانِ مسیحی آینده که کوشیدند تجربه‌یِ دینیِ خود را توضیح دهند، به بینشِ نوافلاتونیِ فلوطین و شاگردانِ چند خداباور آتی‌اش روی آوردند. باور به روشنگری‌ای غیرشخصی، فراتر از رده‌بندی‌هایِ انسانی و طبیعی برایِ انسان، به آرمان‌هایِ هندو و بودایی در هندوستان نزدیک بود، هندوستانی که فلوطین آنهمه مشتاقِ شناختن‌اش بود. بنابراین، برخلافِ اختلاف‌هایِ ظاهریِ بسیار، شباهت‌هایِ ژرفی میانِ بینشِ تک‌خداپرست و دیگر بینش‌ها در کار بوده است. به نظر می‌رسد انسان‌ها که به ذاتِ مطلق می‌اندیشند، به ایده‌ها و تجربه‌هایِ همانندی می‌رسند. حسِ حضور، جذبه و وحشت در برابرِ یک واقعیت، که به نام‌هایِ نیروانا، ذاتِ یگانه، برهمن یا خدا نامیده شده، گویا حالتی ذهنی و یا دریافتی‌ست که طبیعیِ آدمی بوده و انسان همیشه و همواره در جست‌وجوی‌اش بوده است.

برخی مسیحیان بر آن شدند که با جهانِ یونانی پیوندِ دوستی بهم رسانند. پاری دیگر هیچ نمی‌خواستند از این بابت چیزی بدانند. در جریانِ تعقیب و گریزهایِ دهه‌یِ ۱۷۰

میلادی، پیامبرِ جدیدی مونتانوس نام در فروگیا، در ترکیه کنونی، برخاست که دعوی می‌کرد خدا در او حلول کرده است. او فریاد می‌زد: «من خدایِ قادر متعال هستم که در یک آدم فرود آمده‌ام؛ من پدر، پسر و روح‌القدس هستم.» هواداران‌اش پریسیلّا و مَکسیمیلّا نیز همین ادعا را کردند.[۵۰] کیشِ مونتانی، اعتقادِ خشنی بود قیامت‌بین که تصویری وحشتناک از خدا ترسیم می‌کرد. مومنان نه تنها می‌بایست پشت به دنیا کنند و تجرد پیشه کنند، بلکه به ایشان گفته می‌شد که شهادت یگانه راهِ رسیدن به خداست و مرگِ دردناک در راهِ دیانت، ظهورِ مسیح را جلو می‌اندازد، و شهیدان سربازانِ خدا در نبرد با اهریمن‌اند. این شهادتِ ایمانیِ مخوف، از افراط‌گریِ نهفته در مسیحیت آب می‌خورد. کیشِ مونتانی به سرعت در فروگیا، تراکیه، سوریه و گُل (Gaul) پخش شد. و به ویژه در شمالِ آفریقا، که مردم خدایانی را می‌پرستیدند که از آنان قربانیِ انسانی می‌طلبیدند، ریشه دوانید. کیشِ بَعلِ اینان، که قربانیِ نخست‌زاده را می‌خواست، همان تازه‌گی‌ها، در قرن دوم و به دستِ امپراتور، بساط‌اش برچیده شده بود. بدعت‌گزاری حتا دامنِ کسی چون تِرتولیان، بزرگ تئولوگِ کلیسایِ لاتین را نیز گرفت. در شرق، کلِمِنت و اوری‌گنس بازگشتی صلح‌آمیز و شادمانه به سویِ خدا را موعظه می‌کردند، ولی در کلیسایِ اروپایِ غربی خدایی مخوف، مرگی فجیع را به عنوانِ شرطِ رستگاری طلب می‌کرد. مسیحیت، در این مرحله، در اروپای غربی و شمال آفریقا، دینی‌ست مبارزه‌جو و از همان آغاز گرایش به افراط‌ورزی و تعصب در آن به چشم می‌خورد.

در شرق، مسیحیت با گام‌هایِ بلند پیش می‌رود و در ۲۳۵ یکی از دین‌هایِ بزرگ امپراتوری رُم می‌شود. مسیحیان اکنون از کلیسایی بزرگ با اصولِ ایمانیِ واحد، که از افراط و عرف‌شکنی سخت پرهیز می‌کرد، دم می‌زنند. تئولوگ‌هایِ ارتودوکس نظراتِ بدبینانه‌یِ گنوستیک‌ها، مرقیونی‌ها و مونتانی‌ها را نامشروع می‌شمرند و راهی میانه در پیش می‌گیرند. مسیحیت رفته‌رفته اعتقادی می‌شود شهری و از پیچیده‌گی‌هایِ آیین‌هایی سرّی و از زهدگراییِ خشک و عبوس دور می‌شود. دیگر وقت‌اش رسیده که دست به دامنِ دانشوران شود تا آن ایمان را چنان بپزند که برایِ جهانِ یونانی-رُمی قابلِ هضم شود. این دین جدید، دست به دامنِ زنان هم می‌شود. متون مقدس‌اش می‌آموزاندند که در مسیح نه نرینه‌ای هست و نه مادینه‌ای و بر مردان است که به زنان‌شان چنان عشق بورزند که مسیح به کلیسای‌اش عشق می‌ورزید. مسیحیت همه‌یِ امتیازاتی را که زمانی

یهودیت را دینی چنان گیرا کرده بود، درخود داشت و در عین حال از جنبه‌هایِ ناپسندی چون ختنه و آن شریعتِ غریب به دور بود. چندخداباوران بیش از همه از نظامِ رفاهی‌ای که کلیسا بنا نهاده بود و از رفتارِ مهرآمیزِ مسیحیان با یکدیگر تأثیر پذیرفتند. کلیسا طیِ مبارزه‌یِ طولانیِ خود با آزار و پیگرد از بیرون و جدال از درون، سازمانِ کارایی ایجاد کرده بود که خود یک امپراتوری در اندازه‌یِ کوچک بود. یعنی چندنژادی، کاتولیک، چندملتی و همه‌گیر بود و به دستِ کارمندانی کارآمد اداره می‌شد.

چنین است که مسیحیت خود نیرویی می‌شود برایِ ایجادِ نظم و ثبات به دستِ امپراتور کنستانتین. او پس از نبردِ میلیوان بریج در ۳۱۲ مسیحی شد و سالِ بعد مسیحیت را قانونی اعلام کرد. اینک مسیحیان اختیاردار اموال خود بودند، آزادانه عبادت می‌کردند و می‌توانستند در زندگیِ روزانهِ مردم تأثیر بگذارند. گرچه چندخداباوری تا دو قرن دیگر هم پیشروی می‌کند، ولی مسیحیت دینِ حکومتیِ امپراتوری می‌شود و بسیاری کسان که به دینِ مسیحی درمی‌آیند، برایِ رسیدن به مال و منال راهِ کلیسا را در پیش می‌گیرند. چندی نمی‌گذرد که کلیسا، که از آغاز حیات‌اش فرقه‌ای‌ست موردِ پیگرد و آزار و همه‌اش از مدارا دم می‌زند، از همه می‌خواهد که به قانون‌ها و اصولِ ایمانیِ او گردن گذارند. عللِ کامیابیِ مسیحیت هنوز روشن نیستند. مسلم است که بی‌پشتبانیِ امپراتوریِ رُم، مسیحیت به پیروزی نمی‌رسید، که البته این هم خود در آینده مشکلاتی آفرید. مسیحیت که در اساس دینِ تیره‌روزی‌ست، هرگز نتوانسته در روزگارِ بهروزی گُل کند. یکی از نخستین مشکلاتی که می‌بایست چاره شود، آموزه‌یِ مربوط به چیستیِ خدا بود. هنوز کنستانتین آرامش را به کلیسا ارمغان نکرده، خطرِ دیگری از درون پیدا شد که مسیحیان را به دو اردوگاهِ همستیز تقسیم کرد.

۴

تثلیث: خدای مسیحیت

حدود سال ۳۲۰ بحث‌هایِ پرشوری در کلیساهایِ مصر، سوریه و آسیای صغیر برپا بود. سروده‌هایی بر سرِ زبانِ ملوانان و مسافران بودند در این باره که تنها خدایِ واقعی، دست‌نایافتنی و بی‌همتا همانا پدر است و پسر نه شریک در ابدیت است و نه نامخلوق. او هستی و زندگی از پدر یافته است. نَقلی بود از یک حمامی که به زور می‌خواست گرمابه روندگان را قانع کند که پسر از هیچ پیدا شده است، صرّافی بود که وقتی از نرخ ارز از او می‌پرسیدی، پیش از جواب گفتن مقدمه‌چینیِ بلندبالایی می‌کرد درباره‌یِ تفاوتِ میانِ نظمِ مخلوق و خدایِ نامخلوق و نانوایی بود که به مشتریان می‌گفت پدر از پسر بزرگ‌تر است. مردم در بابِ این پرسش‌هایِ دشوار فهم با همان شور و حالی بحث می‌کردند که امروزه درباره فوتبال بحث می‌کنند.[1] آریوس، کشیشِ فرّه‌مند و زیبای اسکندریه، که صدایی نرم و گیرا و چهره‌ای بس سودایی داشت، به این مجادله‌ها دامن زده بود. او پرسشی به میان آورده بود که اسقف الکساندر نه می‌توانست ندید بگیردش و نه، بدتر از آن، جوابی برای آن داشت. چه طور عیسا مسیح می‌توانسته همان جوری *خدا* باشد که خدایِ پدر هست؟ آریوس خداییتِ مسیح را منکر نبود، حتا او را «خدای توانا» و «خدای کامل»[2] می‌نامید. اما بحث‌اش این بود که اگر بگوییم او دارایِ سرشتِ خدایی‌ست، کفر گفته‌ایم. عیسا خود گفته بود که پدر بزرگ‌تر از اوست. الکساندر و شاگردِ جوانِ تیزهوش‌اش آتاناسیوس زود پی بردند که این نکته‌ای تئولوژیک نیست. آریوس پرسش‌هایی حیاتی درباره‌یِ چیستیِ خدا داشت. در عین حال آریوس، این

تبلیغگرِ ماهر، اندیشه‌اش را به قالبِ آهنگ درآورد و چیزی نگذشت که مردمِ کوچه و بازار با همان شور و حرارتِ اسقف‌ها در این باب با هم بحث می‌کردند.

کارِ مجادله چندان بالا گرفت که پایِ امپراتور کنستانتین هم به میان کشیده شد. او شورایِ کلیسایی در نیکیه در ترکیه‌یِ کنونی را فراخواند تا مشکل را چاره کند. امروزه نام آریوس هم معنایِ بدعت در دین است ولی روزگاری که آن کشمکش به راه افتاد، بینشِ ارتودوکسِ رسمی‌ای در کار نبود و هیچ معلوم نبود که چرا آریوس برخطاست و آیا اصولاً برخطاست یا نه. البته حرفِ او تازه نبود. اوری‌گنس هم، که هر دو طرفِ دعوا به او احترام می‌گذاشتند، کمابیش همین حرف‌ها را زده بود. ولی خوب جوّ فکری در اسکندریه، نسبت به زمانِ اوری‌گنس، عوض شده بود و مردم دیگر قبول نداشتند که بشود خدایِ افلاتون را با موفقیت با خدایِ کتاب مقدس دست به دست داد. چنان که آریوس، الکساندر و آتاناسیوس به نظریه‌ای رسیدند که هر افلاتون‌باوری را شگفت‌زده می‌کرد. آنان به اینجا رسیدند که خدا جهان را از هیچ (ex nihilo) آفریده است، و این عقیده را بر پایه‌یِ کتاب مقدس استوار کرده بودند. البته سِفرِ پیدایش چنین ادعایی نکرده بود. بنابر متن نویسنده دین‌پیشه‌ی کتاب مقدس، خدا جهان را از خائوسِ آغازین آفریده و عقیده به این که خدا کلِّ عالم را از تهیگیِ مطلق بَرآورده است، پاک تازه بود. این نظر با اندیشه یونانی بیگانه بود و تئولوگهایی چون کلِمِنت و اوری‌گنس نیز همچون نظری نداشتند، بلکه طرحِ افلاتونیِ فیضان را قبول داشتند. در قرن چهارم، مسیحیان با گنوستیک‌ها همداستان شدند که جهان سست بنیاد است و کاستی مند و شکافی پهناور آن را از خدا جدا می‌کند. آموزه‌یِ جدیدِ آفرینش از هیچ ex nihilo تأکید داشت که این جهانِ سست بنیاد برای بودن و زیستن یکسره به خدا وابسته است. دیگر، آن جور که یونانیان باور داشتند، خدا و آدمیان خویشاوند نبودند. اکنون خدا هستندگان را تک به تک از نیستیِ مغاکوار بَرآورده بود و هردم که می‌خواست می‌توانست دستِ حمایتگرِ خود را پس بکشد. دیگر از زنجیره‌یِ بزرگِ هستی که تا ابد از خدا بیرون می‌تراود خبری نیست. دیگر از دنیایِ میانجیِ موجودات روحانی که مانایِ خدایی را به جهان می‌رسانند، نشانی نیست. آدمی دیگر نمی‌تواند با مجاهدت از زنجیره‌یِ هستی عروج کند و به خدا برسد. تنها خدا، که نخست آنان را از نیستی بیرون کشیده است و همواره در هستی نگاه می‌دارد، می‌تواند ضامنِ رستگاریِ جاویدشان باشد.

مسیحیان اعتقاد داشتند که عیسا مسیح با مرگ و رستاخیزاش آنان را نجات بخشیده است. آنان از نابودی جَسته‌اند و روزی در هستیِ خدا، که نَفسِ وجود و حیات است، انباز می‌شوند. مسیح آنان را چنان توانی بخشیده که می‌توانند از شکافِ جدایی‌اندازِ میان خدا و انسان بَرگذرند. پرسش اینجا بود که: او این کار را چه‌گونه انجام داده بوده است؟ او در کدام سویِ این شکافِ بزرگ است؟ اینک از پلروما، جایگاهِ کمالِ میانجی‌ها و آئون‌ها دیگر اثری نبود. مسیح، کلمه، می‌بایست یا به قلمروِ خدایی (که اینک پهنه‌یِ خدا به تنهایی بود) تعلق داشته باشد، یا به نظمِ شکننده‌یِ مخلوق. آریوس و آثاناریوس هر یک او را در طرفی نشاندند. آریوس در نظمِ مخلوق و آثاناسیوس در عالم خدایی.

آریوس می‌خواست بر تفاوتِ میان خدایِ بی‌همتا و مخلوقات‌اش تأکید بگذارد. چنان که به اسقف الکساندر می‌نویسد، خدا «نامخلوقِ یگانه، جاودانِ یگانه، یگانه‌یِ بی‌آغاز، حقیقتِ یگانه، نامیرایِ یگانه، خردمندِ یگانه، نیکیِ یگانه، فرمانروایِ یگانه»[۳] است. آریوس باکتاب مقدس به خوبی آشناست و براساسِ آن یک خروار نوشته فراهم می‌کند تا پشتوانه‌یِ این ادعای‌اش باشد که مسیح، کلمه، فقط می‌توانسته موجودی مثلِ ما باشد و بس. یکی از نوشته‌هایِ بسیار مهم در این میان، توصیفِ حکمت خدایی در امثال سلیمان نبی‌ست که به صراحت می‌گوید خدا در آغاز حکمت را *آفریده* است[۴] و این فکر در انجیل یوحنا تکرار می‌شود. کلمه از آغاز *با* خدا بوده است:

> همه چیز به واسطه‌یِ او آفریده شد و بی او چیزی از موجودات وجود نمی‌یافت.[۵]

لوگوس ابزاری‌ست که خدا با آن دیگر هستندگان را وجود می‌بخشد. بنابراین، لوگوس یکسره با بقیه‌یِ موجودات فرق می‌کند و از پایگاهی بس والا برخوردار است، ولی از آنجاکه آفریده‌یِ خداست، در بنیاد از خدا جدا و با او متفاوت است.

یوحنایِ قدیس صریح می‌گوید که عیسا همان لوگوس است. همچنین می‌گوید که لوگوس خداست.[۶] ولی آریوس اصرار دارد که سرشتِ لوگوس خدایی نیست، مگر خدا او را به مقامِ خدایی بَرکشیده است. او با ما تفاوت دارد، چه خدا او را بی‌میانجی آفریده ولی سایرِ چیزها را به وساطتِ او خلق کرده است. خدا پیش‌بینی کرده بوده لوگوس که انسان شود، سر به اطاعتِ او خواهد نهاد، پس، به تعبیری، پیشاپیش به عیسا خداییت بخشیده است. ولی خداییتِ عیسا برایِ او طبیعی نیست؛ پاداش و دهش به

اوست. آریوس می‌توانست باز هم متن‌هایِ بیش‌تری در تایید نظرِ خود دست و پا کند. واقعیت این است که وقتی عیسا خدا را پدر خود می‌نامد میان خود و او فرق می‌گذارد. پدر بودن به معنایِ پیش‌تر وجود داشتن و بر پسر سروری داشتن است. آریوس نیز بر گوشه‌هایی از کتاب مقدس انگشت می‌گذارد که بر فرودست بودن و آسیب‌پذیر بودن عیسا تأکید دارند. آریوس، جوری که دشمنان‌اش می‌گویند، قصدِ خوار کردنِ عیسی را ندارد. او مردانه‌گیِ عیسا در برابرِ مرگ و اطاعت‌اش از آن را، که رستگاری به ما ارمغان کرده است، بسیار ارج می‌نهد. خدایِ آریوس به خدایِ فیلسوفانِ یونان نزدیک است، دور و فارغ از جهان؛ برای همین هم آریوس به رستگاری‌ای یونانی‌وار گرایش دارد. چرا که رواقیان هم سخن‌شان این بود که انسانِ پرهیزگار می‌تواند خداگونه شود. این نکته از پایه‌هایِ فلسفه‌یِ افلاتون نیز بود. آریوس به جِدّ باور دارد که مسیحیان، نجات یافته و خداگونه‌اند، انباز در سرشتِ خدا. آن هم از آن رو که عیسا چراغِ راهِ ما شده است. او زندگیِ کامل عیارِ انسانی را زیسته است. او فرمانِ خدا، حتا مرگ بر سرِ چلیپا را، گردن می‌گذارد. چنان که پولسِ رسول می‌گوید، به علت همین فرمانبرداری در مردن است که خدا او را جایگاهی بس والا می‌بخشد و لقبِ «رب» (Kyrios)[۷] به او می‌دهد. اگر عیسا انسان نبود، برایِ ما جایِ امیدی نبود. اگر او سرشتِ خدایی می‌داشت، زندگی‌اش برای ما چندان ارجی نداشت و به تقلید کردن‌اش نمی‌ارزید. مسیحیان با درنگیدن در زندگیِ سربه‌سر گوش به فرمانِ پسر، خود خداگونه می‌شوند. با تقلید کردن از مسیح، این مخلوقِ کامل، آنان نیز «موجوداتِ تغییرناپذیر و کاملِ خدا» خواهند شد.[۸]

ولی آتاناسیوس نظری چنین خوش‌بینانه به توانِ انسان در خداگونه شدن ندارد. او آدمی را در بنیاد شکننده می‌داند: ما از هیچ برآمده‌ایم و با گنهکاری به نیستی بازمی‌گردیم. بنابراین، خدا که به آفرینش‌اش می‌اندیشد،

> می‌بیند که همه‌یِ طبیعت مخلوق، اگر به امانِ قواعدِ خود رها شود، گذراست و دستخوشِ پاشیده‌گی. تا از این جلوگرفته شود و عالم از فروپاشی و نیست شدن برهد، او همه چیز را با لوگوسِ ابدیِ خویش می‌سازد و آفرینش را به هستی زینت می‌بخشد.[۹]

تنها با بهره یافتن از خداوندیِ خدا، به میانجیِ لوگوس، است که آدمی می‌تواند از نیست و نابود شدن برهد، چه فقط خدا هستیِ کامل است و بس. اگر لوگوس خود

آسیب‌پذیر می‌بود نمی‌توانست آدمی را از نابودی برهاند. لوگوس انسان می‌گردد تا به ما زندگی ببخشد. او به عالم مرگ و میر نزول می‌کند تا ما را در تغییرناپذیری و نامیراییِ خدا سهیم کند. ولی اگر لوگوس خود موجودی شکننده می‌بود و نیست شونده، این رستگاری ممکن نمی‌شد. تنها آن که جهان را آفریده می‌تواند نجات‌اش دهد و این می‌رساند که مسیح، لوگوسِ چهره‌یِ انسانی یافته، باید از همان سرشتِ پدر باشد. به گفته‌یِ آثاناسیوس، کلمه انسان شد تا ما بتوانیم خدایی شویم.[۱۰]

در میان اسقف‌هایی که در بیست ماه مه ۳۲۵ در نیکیه گرد آمدند تا بحران را چاره کنند، تنها تنی چند با نظر آثاناسیوس درباره‌یِ مسیح همداستان بودند. بیشترینه موضعی داشتند میانِ آثاناسیوس و آریوس. با این همه، آثاناسیوس موفق شد خداشناسی خود را به کرسی بنشاند و با همه‌یِ فشاری که امپراتور آورد، تنها آریوس و دو تن از یارانِ شجاع‌اش بودند که این اصولِ دین را امضا نکردند. برای نخستین بار آفرینش از هیچ ex nihilo آموزه‌یِ مسیحیِ رسمی شد و مسیح دیگر فقط یک مخلوق یا آئون نبود. اینک آفریدگار و نجات‌بخش یکی شده بودند،

ما به یک خدا باور داریم،
پدرِ قادرِ متعال،
سازنده‌یِ همه چیز، دیدنی و نادیدنی،
و به یک خداوند، عیسا مسیح،
پسرِ خدا
یگانه فرزندِ پدر
یعنی از گوهر (ousia) پدر
خدا از خدا
نور از نور
خدای راستین از خدای راستین
زاده شده و ناآفریده
از یک گوهر (homoousion) با پدر
که همه چیز به میانجیِ او ساخته شد

چیزهایی که در آسمان‌اند و
چیزهایی که بر رویِ زمین
کسی که برای ما مردم و برای رستگاریِ ما
به زمین آمد و آدمی شد
رنج کشید
سومین روز برخاست
به آسمان‌ها عروج کرد
و باز خواهد آمد
تا زندگان و مردگان را داوری کند
و ما به روح‌القدس ایمان داریم.[11]

این همداستانی کنستانتین را، که از بحث‌هایِ تئولوژیک هیچ سردرنمی‌آورد، خوش آمد. ولی در واقع در نیکیه توافقی به دست نیامد. شورا که به کارِ خود پایان داد، اسقف‌ها هر یک تعالیم پیشین خود را دنبال گرفتند و بحرانِ آریوسی تا شصت سال دیگر هم پایید. آریوس و شاگردان، پادتَکی زدند و توانستند دوباره دلِ امپراتور را به دست آورند. آثاناسیوس دست‌کم پنج بار تبعید شد. بعید بود او بتواند اصولِ دین خود را جا بیندازد. به ویژه اصطلاح homoousion (به معنیِ هم گوهر) جنجال‌برانگیز شد زیرا در کتاب مقدس نیامده بود و تصورهایِ مادی را به یاد آدم می‌آورد. می‌شد گفت دو سکه‌یِ مسی homoousion هستند، چه هر دو از یک گوهراند.

ازین گذشته، اصول دین آثاناسیوس پرسش‌هایِ بس مهمی را پیش می‌کشید. می‌گفت عیسا خداگونه است ولی روشن نمی‌کرد که چه‌گونه لوگوس می‌تواند «از همان عنصر» پدر باشد بی‌آن‌که خدایی ثانی باشد. در سال ۳۳۹ مارسلوس، اسقف آنکورا ــ دوست و همکارِ وفادارِ آثاناسیوس، که یک بار همپایِ او به تبعید رفته بود ــ استدلال می‌کند که لوگوس یحتمل نمی‌توانسته خداییتی جاودانه باشد. او همانا کیفیت یا ذات بالقوه‌ای اندرونِ خداست و بس. اصول دینِ نیکیه‌ای را می‌توانستند به سه خدایی متهم کنند؛ یعنی پدر، پسر و روح‌القدس. مارسلوس به جای homoousion بحث‌انگیز، در مقام آشتی، اصطلاح homoiousion به معنایِ از یک سرشت یا طبیعتِ همسان را پیشنهاد

کرد. این بحثِ فرساینده مایه‌ی ریشخندِ این و آن از جمله گیبون شده بود که می‌گفت چه بی‌معنی‌ست که وحدتِ مسیحی به خاطر دو تا حرف به هم بخورد. اما نکته‌یِ گیرا، جان سختیِ مسیحیان در این اعتقاد است که خداگونه‌گیِ مسیح، با آن که نمی‌شد به قالب مفهوم درآورداش، امری‌ست مسلم. بسیاری از مسیحیان، مانند مارسلوس، از به خطر افتادنِ وحدتِ خدایی دلواپس شده‌بودند. گویا او نظراش این بوده که لوگوس مرحله‌ای‌ست گذرا؛ به هنگامِ آفرینش از خدا پدید شده، در مسیح حلول کرده و پس از بازخریدِ گناهانِ ما، به سرشتِ خدایی بازمی‌گردد تا خدایِ واحد همه چیز در همه چیز بماند.

سرانجام آتاناسیوس توانست به مارسلوس و پیروان‌اش بقبولاند که آنان باید دست به دست هم بدهند، چه آنان با هم حرفِ مشترک بیش‌تر داشتند تا با آریوسیان. آنان که می‌گفتند لوگوس و پدر از یک گوهراند و آنان که معتقد بودند گوهرِ لوگوس همسانِ گوهرِ پدر است «برادرانی هستند که سخن از زبانِ ما می‌گویند و تنها با ما اختلافِ لغوی دارند.»[۱۲] پیش از هر کار باید به مخالفت با آریوس شتافت که اعلام کرده پسر یکسره از خدا و از بیخ و بن از گوهری دیگر است. این بحث‌هایِ تئولوژیک، در نظر کسی که از بیرون نگاه می‌کند، چیزی جز اتلاف وقت نیست. هیچ کس نمی‌توانست چیزی را به طور قطع ثابت کند، و کارِ بگومگو به تفرقه می‌کشید. ولی برای کسانی که درگیرِ ماجرا بودند، این یک نزاع خشک و خالی نبود، مگر امری که به ماهیتِ تجربه‌یِ مسیحی مربوط می‌شد. آریوس و آتاناسیوس و مارسلوس همه‌گی باور داشتند که با عیسا چیزی نو به جهان آمده است و آنان زور می‌زدند این تجربه را در نمادهایِ قابلِ فهم بریزند تا بتوانند آن را برایِ خود و دیگران روشن سازند. کلمه‌ها تنها می‌توانستند نمادین باشند، زیرا از واقعیت‌هایی به بیان درنیامدنی حکایت داشتند. اما بدبختانه ناشکیباییِ جزم‌اندیشانه‌ای رفته‌رفته در مسیحیت ریشه دوانید و کار را به این اجبار کشانید که فقط نمادهایِ «درست» یا ارتودوکس می‌بایست برگزیده شوند. این وسوسه‌یِ اصول‌پرستانه، که ویژه‌یِ مسیحیت است، می‌توانست به ساده‌گی به هم آمیزیِ نمادهایِ انسانی و واقعیتِ خدایی بینجامد. مسیحیت همواره دینی بوده است تناقضدار. مسیحیان نخستین به برکتِ تجربه‌یِ دینیِ نیرومندشان توانسته بودند بر اعتراضات ایده‌ئولوژیکی‌ای که به رسواییِ مسیحِ مصلوب داشتند غلبه کنند و اینک در نیکیه کلیسا تن‌یافته‌گیِ خدا در مسیح را، با همه‌یِ تناقض و ناسازگاری‌اش با تک‌خداباوری، می‌پذیرفت.

آثاناسیوس در کتاب‌اش *زندگی آنتونیوس*، این زاهدِ صحرانشینِ پرآوازه، کوشید نشان دهد که چه‌گونه آموزه‌یِ جدیدِ وی در معنویتِ مسیحی تأثیر نهاده است. آنتونیوس، معروف به پدرِ رهبانیت، با تنگدستی و ریاضتِ تمام در صحرایِ مصر زندگی به سر آورده بود. در جُنگی از نویسنده‌ای ناشناس اندربابِ اندرزهایِ نخستینِ راهبانِ صحرانشین، از او همچون مردی انسان‌دوست و دردمند سخن می‌رود که اندوهناکِ دشواری‌هایِ آدمی‌ست و پندهای سرراست و ساده‌می‌دهد. اما آثاناسیوس در کتاب‌اش نورِ دیگری بر وی می‌تاباند. چنان که وی می‌شود مخالفِ پرشورِ آریوس‌گرایی، و کسی که پیشاپیش طعمِ خداگونه شدن‌اش را چشیده است زیرا که بس در بی‌دردی (apatheia) خدایی انباز شده است.

آثاناسیوس، مثلاً، می‌گوید آنتونیوس پس از بیست سال دست و پنجه نرم کردن با دیوها، از گورهاشان که بیرون می‌آید هیچ سنّ به سراش نیامده است. او مسیحیِ کاملی‌ست که صفا و استغنای‌اش او را از دیگران متمایز می‌کند. «روح‌اش آرامش داشت و از این رو صورتِ ظاهری‌اش آرام بود.»[۱۳] او مو به مو از مسیح تقلید می‌کند. درست همان جور که لوگوس جسمیت می‌یابد، به عالم فاسد فرود می‌آید و با نیروهایِ اهریمنی می‌ستیزد، آنتونیوس نیز به سرایِ دیوان فرود می‌آید. آثاناسیوس هیچ از اندیشه‌گری یاد نمی‌کند، همانی که به نظرِ مسیحیانِ افلاتون باوری چون کلِمِنت و اوری‌گنس، ابزارِ خداگونه شدن و رستگاری‌ست. دیگر برای میرندگان ممکن نبود این چنین به یاریِ نیروهایِ طبیعیِ خود به خدا عروج کنند. در عوض، مسیحیان می‌بایست نزولِ کلمه و تن‌یافته‌گی‌اش در جهانِ مادیِ تباهی‌پذیر را تقلید کنند.

ولی مسیحیان هنوز گیج بودند. اگر خدا یکی‌ست، پس چه‌گونه لوگوس هم می‌تواند خدا باشد؟ عاقبت سه تئولوگِ برجسته‌یِ اهلِ کاپادوکیه در شرقِ ترکیه، به راه حلی دست یافتند که مایه‌یِ خرسندیِ کلیسایِ ارتودوکس شرقی شد. این سه تن بازیلیوس، اسقفِ قیصریه (۷۹-۳۲۹)، برادرِ جوان‌اش گرگوری، اسقف نیسا (۹۵-۳۳۵) و دوست‌اش گرگوری نازیانزوس (۹۱-۳۲۹) بودند. اینان بسیار اهلِ معنویت بودند و از اندیشه‌ورزی و فلسفه‌یِ یونانی بسی لذت می‌بردند، ولی باورشان این بود که تنها تجربه‌یِ دینی‌ست که می‌تواند به مسئله‌یِ خدا پاسخ دهد. آنان فلسفه‌یِ یونانی را خوب آموخته بودند و می‌دانستند که فرقِ بزرگی هست میانِ مضمونِ واقعیِ حقیقت و نمودهایِ گریزپای‌اش.

خردباورانِ نخستینِ یونان به این نکته دقت کرده بودند. افلاتون فلسفه را (که در اصطلاحاتِ عقلانی بیان می‌شد و از این رو اثبات‌پذیر بود) رودرروی آموزشِ همانقدر مهمی که از اساطیر حاصل می‌آمد و از استدلال تن می‌زد، نشانده بود. دیدیم که ارسطو نیز با گفتنِ این که مردم به دین‌هایِ سرّی نه برایِ آموختن (mathein)، که برایِ تجربه کردن (pathein) چیزی روی می‌آورند، می‌خواسته چنین فرقی را برساند. بازیلیوس با فرق نهادن میان dogma و kerygma همان نظر را، منتها به معنایِ مسیحی‌اش، بیان می‌کند. هر دوِ این آموزش‌هایِ مسیحی برایِ دین بایسته بودند. kerygma آموزشِ عمومیِ کلیسا بر پایه‌یِ کتاب مقدس بود. اما dogma نمایانگرِ معنای ژرفترِ حقیقتِ کتاب مقدس بود، که تنها از رهگذرِ تجربه‌یِ دینی دریافته و به شکلی نمادین بیان می‌شد. یعنی که علاوه بر پیام روشنِ انجیل‌ها، خبری سرّی یا باطنی به صورت یک «راز» از انجیل‌ها به ما رسیده است. این «آموزشی خصوصی و نهانی» است،

> که پدران مقدسِ ما در سکوتی که بازدارنده‌یِ اضطراب و کنجکاوی‌ست آن را حفظ کرده‌اند... تا با این خاموشی خصلت مقدسِ این راز پاسداری شود. ناآزمودگان را نرسیده است که نگه‌دارنده‌یِ این چیزها باشند و روا نباشد که با نوشتن‌شان معناهاشان فاش شود.[۱۴]

باری، در پسِ نمادهایِ نیایشی و آموزش‌هایِ روشن و آشکارِ مسیح، دُگم مرموزی به نشانه‌یِ فهمِ پخته‌تری از ایمان خوابیده بود.

فرق گذاری میانِ حقیقت‌هایِ باطنی و ظاهری، در سرگذشتِ خدا اهمیت بزرگی دارد که تنها خاصِ مسیحیان یونانی نیست، بلکه یهودیان و مسلمانان نیز سنتی باطنی پدید آورده‌اند. مقصود از این آموزه‌یِ «سری» بیرونِ گود گذاشتنِ مردم نبود. بازیلیوس نمی‌خواست یک شکل اولیه‌ی فراماسونری را پایه‌ریزی کند. فقط می‌خواست بگوید که همه‌یِ حقیقتِ دینی را نمی‌شود روشن و منطقی به زبان آورد. پاره‌ای بینش‌هایِ دینی پژواکی درونی دارند که هر فردی فقط، به گفته‌یِ افلاتون، با تئوریا یا ژرف‌اندیشی، و هنگامی که زمان‌اش فرارسیده باشد، می‌تواند آن را دریابد. از آنجا که رویِ سخنِ دین با واقعیتی ناگفتنی‌ست فراسویِ مفهوم‌ها و مقوله‌هایِ آشنا، زبان گمراه‌کننده و نارساست. هر آینه مردم نتوانند این حقیقت‌ها را با چشمِ روح «ببینند»، اگر هنوز چندان آزموده

نشده باشند، پاک به کژراهه می‌افتند. بنابراین، کتاب مقدس نیز معنایی باطنی دارد که همیشه به زبان درنمی‌آید. بودا نیز می‌گوید برخی پرسش‌ها «نادرست» یا ناشایست‌اند زیرا به واقعیت‌هایی دور از دسترسِ واژگان اشاره دارند. این واقعیت‌ها را تنها می‌شود با تن سپردن به شگردهایِ درون‌نگرِ مراقبه کشف کرد. به عبارت دیگر، باید آن‌ها را برایِ خود آفرید. کوشش در توضیحِ آن‌ها همان قدر بی‌هوده است که شرحِ زبانیِ یکی از کوارتت‌های بتهون. به گفته‌یِ بازیلیوس، از این واقعیت‌هایِ دینیِ گریزپا تنها می‌توان در اشاره‌هایِ نمادینِ نیایش، یا، بهتر از همه، در خاموشی نشانی یافت.

مسیحیتِ غربِ اروپا دینی شد پُرگو و سراپا کِروگما، و همین خود یکی از بزرگترین مشکلات‌اش با خدا شد. اما در کلیسایِ ارتـودوکسِ یونانی، تئولوژی همانا خاموشی یا انکارگری (Apophatic) است. به نظر گرِگوریِ نیکیه، هر برداشتی از خدا فقط و فقط همانندنمایی، شبیه‌سازیِ دروغین و بت‌سازی‌ست، نه بازنماییِ خودِ خدا.[۱۵] مسیحیان باید از ابراهیم بیاموزند که، به روایتِ گرِگوری، همه‌یِ تصورات از خدا را کنار گذاشت و به ایمانی گروید که «از هر مفهومی پاک و برکنار» بود.[۱۶] گرِگوری در کتاب‌اش زندگیِ موسـا تأکید می‌کند که «دید و دانشِ واقعی نسبت به آنچه که ما در پی‌اش هستیم، دقیقاً در نادیدن و در آگاهی از این است که آن هدف برتر از هر دانشی‌ست و ظلمتی از فهم‌ناپذیری آن را از ما جدا می‌کند.[۱۷] ما نمی‌توانیم خدا را به یاریِ عقل ببینیم، ولی اگر ابری که بر کوهِ سینا فروافتاد در بَربگیردمان، حضورِ او را احساس می‌کنیم. بازیلیوس به تمایزی که فیلو میانِ ذات خدا (ousia) و کَرده‌ها (energeiai)ی‌اش در جهان گذاشته بود، بازمی‌گردد: «ما خدایِ خود را از رویِ کَرده‌ها می‌شناسیم ولی راه بردن به ذات‌اش از ما ساخته نیست.»[۱۸] و این نکته‌یِ گرهیِ همه‌یِ تئولوژیِ آینده در کلیسایِ شرقی شد.

متفکران کاپادوکیه‌ای همچنان دلواپس بودند و می‌خواستند به مفهوم روح‌القدس، که در نیکیه بسیار سطحی با آن برخورد شده بود، سر و سامانی بدهند. «و ما به روح‌القدس اعتقاد داریم» گـویا بعدها به اصول دین آتاناسیوس افزوده می‌شود. مردم تکلیفِ خود را با روح‌القدس نمی‌دانستند. آیا این فقط نام دیگرِ خدا بود یا بیش از این‌ها بود؟ گرِگوریِ نازیانزوسی می‌نویسد: «پاری [روح‌القدس] را فعالیت دانسته‌اند، برخی یک مخلوق، بعضی خدا و کسانی نیز نمی‌دانسته‌اند او را چه بنامند.»[۱۹] پولس رسول از روح‌القدس به نام نوگَردان، آفرینشگر و قُدسیگر یاد می‌کند. ولی این‌ها همه کِردوکارِ خدای‌اند. پس

روح‌القدس، که می‌گفتند حضورش در درونِ ما مایه‌یِ رستگاری‌ست، می‌بایست خدا باشد و نه مخلوق. کاپادوکیه‌ای‌ها فرمولی را به کار می‌بردند که آتاناسیوس در کش‌مکش با آریوس به کار زده بود: خدا ذات (ousia) یگانه‌ای‌ست که ما درنمی‌یابیم‌اش، ولی سه نمود (hypostases) دارد که از رهگذرشان او خود را می‌شناساند.

کاپادوکیه‌ای‌ها به جایِ پرداختن به ذاتِ ناشناختنیِ خدا، به تجربه‌یِ آدمی از نمودهایِ او روی می‌آورند. از آنجا که ousia (ذاتِ) خدا درنیافتنی‌ست، ما تنها می‌توانیم او را از راهِ جلوه‌های‌اش که به صورتِ پدر، پسر و روح‌القدس بر ما آشکار شده‌اند، بشناسیم. اما، آن جور که برخی تئولوگ‌هایِ غربی گمان می‌کردند، این به معنایِ این نبود که کاپادوکیه‌ای‌ها به سه خدا باور داشتند. مردمی که به زبان یونانی آشنایی نداشتند، از کلمه‌یِ hypostasis درست سردرنمی‌آوردند، چه این کلمه چندین معنی داشت. برخی دانشورانِ لاتینی چون جرومِ قدیس نظرشان این بود که hypostasis به همان معنایِ ousiaست و گمان می‌کردند که یونانیان به سه ذاتِ خدایی باور داشتند. ولی کاپادوکیه‌ای‌ها تأکید می‌کردند که باید همواره به یاد داشت که فرقی اساسی هست میانِ ousia و hypostasis. بنابراین، ذاتِ یک چیز همانی‌ست که آن چیز را همان می‌کند که هست؛ ذات یعنی چیزی آن چنان که در درونِ خود هست، و نمود یعنی چیزی آن جور که از بیرون دیده می‌شود. کاپادوکیه‌ای‌ها گاه خوش داشتند به جایِ hypostasis کلمه‌یِ prosopon را به کار ببرند. پروسوپون در اصل به معنایِ «زور» بود ولی رفته رفته معناهایِ دیگری هم پیدا کرده بود. از جمله به معنایِ حالتِ چهره بود که از حالتِ درونیِ فرد حکایت داشت. همچنین به معنایِ نقشی بود که فرد آگاهانه بر عهده می‌گرفت و یا می‌خواست در قالب‌اش بازی کند. در نتیجه prosopon نیز مانند hypostasis به معنایِ بیانِ بیرونیِ ماهیتِ درونیِ فرد، یا به عبارتِ دیگر خویشتنِ فرد بود، آن جور که به یک بیننده نموده می‌شود. بنابراین، وقتی کاپادوکیه‌ای‌ها می‌گفتند خدا ousiaست در سه hypostases، منظورشان این بود که خدا در خودش یکی‌ست و تنها یک خودآگاهیِ خدایی وجود دارد. ولی وقتی او روا می‌دارد که چیزی از خودش به چشمِ آفریدگان‌اش بیاید، آنگاه سه prosopoi است.

پس نمودهای پدر، پسر و روح‌القدس را نباید با خودِ خدا یکی گرفت، زیرا، به قول گرگوریِ نیسایی، «ذات خدایی (ousia) را نه می‌شود توصیف کرد و نه نامی بر آن نهاد.»

پدر، پسر و روح‌القدس فقط «کلمه‌هایی هستند که هنگام صحبت کردن از energeiai، که او از رهگذرشان خود را می‌شناساند، به کارشان می‌بریم.[۲۰] با این حال، این کلمه‌ها ارزشِ نمادین‌دارند و واقعیتِ درک ناشدنی را به تصویرهایی قابلِ فهم برایِ ما برمی‌گردانند. آدمی، خدا را همچون امری برین (پدر، نهان در نورِ دست‌نایافتنی)، همچون مخلوق (لوگوس) و همچون‌باشنده در جهان (روح‌القدس) تجربه‌کرده‌اند. ولی این سه hypostases، همانا نیم‌نگاه‌هایِ گذرایِ خودِ سرشتِ خدایی‌اند و از چنین خیال‌پردازی‌ها و مفهوم سازی‌هایی به دوراند.[۲۱] بنابراین تثلیث را نباید امری واقعی، مگر باید مُدلواره‌ای دانست که با واقعیت‌هایِ زندگیِ نهانِ خدا خوانایی دارد.

گرِگوریِ نیسایی در نامه‌اش «به آلابیوس در بابِ این که سه خدا وجود ندارد» چکیده‌یِ نظراش را در بابِ جدایی‌ناپذیری یا هم‌ذاتیتِ سه ذاتِ خدا (هیپوستاسِس) باز می‌گوید: «نباید گمان کرد که خدا خود را سه پاره می‌کند. این فکر بسی مضحک و در عین حال کفرآمیز است. خدا که می‌خواهد خود را به جهان بنمایاند، خود را به تمام و کمال در یکی از این سه جلوه می‌نمایاند. پس تثلیث نشانه‌ای‌ست از الگویِ «هر عملکردی که از خدا تا به آفرینش گسترش می‌یابد.» همان جور که در کتاب مقدس آمده است، سرچشمه‌یِ تثلیث پدر است که در پسر جاری می‌شود و از راهِ روح‌القدسِ اندرباش، در جهان فعال می‌گردد. ولی ذاتِ خدایی در هر مرحله از این کار-کُنِش حضور دارد. ما خود به تجربه درمی‌یابیم که این هر سه به هم وابسته‌اند. ما هرگز از پدر چیزی نخواهیم دانست مگر از راهِ تجلیِ پسر و نیز پسر را نخواهیم شناخت مگر از راهِ روحِ باشنده در جهان که او را به ما می‌شناساند. روح‌القدس آونگِ کلمه‌یِ خدایی پدر است، درست همان جور که نَفَس (به یونانی Pneuma و به لاتین Spiritus) همراهِ هر کلمه‌ای‌ست که از دهان بیرون می‌آید. این سه چهره، در جهانِ خدایی در کنارِ هم نیستند. می‌شود گفت آن‌ها همچون حضورِ حوزه‌هایِ مختلفِ دانش در مغزِ یک فرداند. فلسفه با پزشکی فرق می‌کند، ولی در سپهرِ جداگانه‌ای از ذهن جای ندارد. علم‌هایِ گونه‌گون در هم نفوذ می‌کنند، ذهن را می‌انبارند و در عینِ حال همچنان مجزا هستند.[۲۲]

با این همه، تثلیث تجربه‌ای عرفانی یا معنوی‌ست. باید آن را زیست، نه که اندیشید، زیرا خدا بسی فراتر از مفهوم‌هایِ انسانی‌ست. خدا نه دو دوتا چهارتایی منطقی و عقلی، که سرمشقی paradigmست آفریده‌یِ خیال که عقل را برمی‌آشوبد. گرِگوریوس این نکته

را چنین باز می‌گوید که اندیشیدن به آن سه گانه در آن یگانه چنان شور و عاطفه‌ای برمی‌انگیزد که فکر و عقل را تیره و تار می‌سازد.

> تا می‌خواهم ذاتِ یگانه را به تصور درآورم، از نورِ ذاتِ سه‌گانه روشن می‌شوم؛ هنوز ذاتِ سه‌گانه را تمیز نداده، به ذاتِ یگانه بازگردانده می‌شوم. به هر یک از این سه ذات که می‌اندیشم، او را به صورتِ کُل می‌بینم و چشمان‌ام آگنده‌اند وکم و بیش همه‌ی آنچه که بدان می‌اندیشم از من می‌گریزد.[۲۳]

مسیحیانِ ارتودوکسِ روسی و یونانی همچنان تثلیث‌اندیشی را تجربه‌ی دینیِ الهام‌بخشی می‌دانستند. اما در نظر بسیاری از مسیحیان غربی، تثلیث جز مایه‌ی سردرگمی چیز دیگری نبود. چه آنان فقط چیزی را که کاپادوکیه‌ای‌ها صفت‌هایِ کروگماتیکِ تثلیث می‌دانستند، در نظر داشتند، در حالی که نزدِ یونانیان این امر حقیقتی دگماتیک بود که تنها با اشراق و بر اثرِ تجربه‌ی دینی دریافت می‌شد. به لحاظ منطقی البته این هیچ معنایی نداشت. گرِگوریوس در یکی از وعظهایِ اولیه‌اش می‌گوید که همین درنیافتنی بودنِ دُگمایِ تثلیث ما را به سویِ رازِ مطلقِ خدا می‌کشاند؛ و به یادمان می‌آورد که نباید امیدی به فهمیدن‌اش داشته باشیم.[۲۴] همین خود نمی‌گذاردمان که از خدا آسان سخن بگوییم، خدایی که گاهِ رخ نمودن، تنها می‌تواند چیستیِ خود را به طرزی به زبان نیامدنی بیان کند. بازیلیوس نیز هشدارمان می‌دهد که مبادا گمان کنیم که می‌توانیم به سانِ تثلیث عمل کنیم. به عبارتِ دیگر، درست نیست خود را سرگردانِ این کنیم که چه‌گونه هیپوستاسس‌هایِ خدا در عین حال هم یک و هم جدا هستند. این دور از دستیازِ واژگان، مفهوم‌ها و تواناییِ تحلیل‌هایِ بشری‌ست.[۲۵]

پس تثلیث را نباید تفسیرِ لغوی کرد. تثلیث یک «تئوری» بغرنج نیست، مگر زاده‌یِ «تئوریا» یعنی اندیشه‌گری‌ست. مسیحیان غربی که در سده‌یِ هژدهم با این جزم به دردِسر افتادند و کوشیدند خود را از گیراش خلاص کنند، رفته‌رفته خدا را عقلانی و برایِ عصرِ خِرَد دریافتنی ساختند. این یکی از عامل‌هایی بود که، همان طور که سپس خواهیم دید، در قرن نوزدهم و بیستم به اصطلاح به مرگِ خدا انجامید. از جمله علت‌هایی که کاپادوکیه‌ای‌ها این مدلواره‌یِ خیالی را پروردند این بود که نگذارند خدا، آن چنان که در فلسفه‌یِ یونانی، که بدعتگزارانی چون آریوس آموخته بودند، عقلانی شود. تئولوژیِ

آریوس کمی بیش از اندازه روشن و منطقی بود. تثلیث به یادِ مسیحیان می‌آورد که عقلِ آدمی از فهم واقعیتی که «خدا» می‌نامیم‌اش، ناتوان است. آموزه‌ی تن‌یافتگی [خدا در مسیح] آن گونه که در نیکیه بیان شد، کار مهمی بود ولی می‌توانست به یک بت‌پرستیِ ساده‌اندیشانه بینجامد. مردم ممکن بود بنا کنند به این که درباره‌ی خدا بیش از اندازه انسان‌وار بیندیشند؛ حتا ممکن بود گمان کنند که او مثلِ ما «فکر می‌کند»، عمل می‌کند و برنامه‌ریزی می‌کند. از اینجا تا بستنِ انواع عقیده‌هایِ متعصبانه به خدا و از آن‌ها نظراتی مطلق پرداختن راه چندانی نبود. تثلیث، تلاشی برایِ به راه راست آوردنِ این گرایش بود. به جایِ این که تثلیث را همچون بیانِ واقعیتِ خدا بنگریم، شاید بهتر باشد آن را شعر یا رقصی تئولوژیک بدانیم میانِ آنچه که میرندگانِ عادی درباره‌یِ «خدا» می‌پذیرند و باور دارند، و این دیدِ خاموشوار که هرگونه بیان یا کِروگمایی از این دست، به ناچار موقتی‌ست.

تفاوتِ کاربُردِ واژه‌یِ «تئوری» در یونان و غرب بسی آموزنده است. در مسیحیتِ شرقی Theoria به‌معنایِ اندیشه‌گری و دِرَنگیدن (Contemplation) بود. در غرب Theory معنایِ فرضی عقلانی را که باید به‌طور منطقی اثبات شود به‌خود گرفت. پس تئوری‌پردازی درباره‌یِ خدا یعنی که او را می‌توان در یک سیستمِ اندیشه‌گی گنجاند. در گِردِهم‌آییِ نیکیه فقط سه تن از کلیسایِ غرب در آن جا حضور داشتند. بیشترینه‌یِ مسیحیانِ غربی هنوز به این پایه از بحث نرسیده بودند و از آنجا که پاری از واژگانِ یونانی را نیز نمی‌فهمیدند، بسیاری‌شان از اصلِ تثلیث ناخشنود شدند. شاید نمی‌شد آن را به خوبی به زبانِ دیگری ترجمه کرد. هر فرهنگی می‌بایست تصوری خاصِ خود از خدا بیافریند. اگر تفسیرِ یونانی از تثلیث برایِ غربیان بیگانه بود، پس آنان می‌بایست روایتی از آنِ خود بپردازند.

تئولوگی لاتینی که تثلیث را برای کلیسایِ غربی معنا کرد، آگوستین بود. او افلاتون‌باوری پروپاقرص و هوادار فلوطین نیز بود و بنابراین پیش از برخی از همکارانِ غربی‌اش با این اصلِ یونانی همدلی نشان می‌داد. به گفته‌یِ او، علتِ کژفهمی بیش‌ترِ وقت‌ها از زبان است:

> برای توضیحِ چیزهایی در زبان نیامدنی که ممکن است بتوانیم به طریقی بازگوکنیم‌شان و به هیچ صورت نمی‌توانیم به طورِ کامل بیان‌شان کنیم، دوستان یونانی ما از یک جوهر و سه ذات سخن گفته‌اند، ولی لاتینی‌ها از یک ذات یا جوهر و سه شخص (Personae).[۲۶]

یونانیان با نظر به سه هیپوستاسِس به خدا راه می‌جویند و از تحلیلِ جوهرِ یکّه و بازنگشودنی‌اش سر بازمی‌زنند، آگوستین، و مسیحیان غربی به دنبال‌اش، با وحدتِ خدایی می‌آغازند و سپس به بحث پیرامونِ سه جلوه‌اش می‌رسند. مسیحیانِ یونانی آگوستین را ارج می‌نهادند و او را یکی از آباءِ بزرگ کلیسا می‌شمردند، ولی نوع تثلیث‌باوری‌اش را نمی‌پسندیدند، چه حس می‌کردند که او خدا را بیش از اندازه عقلانی و انسان‌گونه می‌سازد. رهیافتِ آگوستین، نه مانندِ یونانیان متافیزیکی، که روان‌شناسیک و بس شخصی بود.

آگوستین را می‌توان بنیادگذارِ روحِ غربی دانست. هیچ تئولوگ دیگری، جز پولس رسول، چون او بر غرب تأثیر ننهاده‌است. ما با او بیش از هر متفکرِ دیگرِ پایانِ عهد باستان احساسِ نزدیکی می‌کنیم، و علتِ عمده‌اش هم ***اعترافات*** اوست که شرحِ دلنشین و پُرسوزی از چگونه‌گیِ کشفِ خداست. آگوستین از همان جوانی در پیِ دینی خداگرا (Theistic)ست. او خدا را برایِ بشریت ضرور می‌داند و در آغازِ ***اعترافات*** به خدا می‌گوید: «تو ما را برایِ خود آفریده‌ای و دل‌هایِ ما آرام نمی‌گیرند مگر که در تو آرام گیرند!»[۲۷] روزگاری که او در کارتاژ فنّ سخنوری درس می‌داد، به کیشِ مانی، که شکلِ بین‌النهرینیِ آیین گنوسی بود، گروید ولی به سببِ ناخرسندی از جهان‌شناسیِ مانوی، از آن دست کشید. به نظرش، ایده‌یِ تن‌یافته‌گی توهین‌آور و آلاینده‌یِ تصویرِ خداست. ولی در ایتالیا که بود، آمبروز، اسقف‌میلان به وی باوراند که مسیحیت با افلاتون و فلوطین ناسازگاری ندارد. با این حال، آگوستین خوش نداشت قدمِ آخر را بردارد و غسلِ تعمید داده شود. می‌دید که مسیحیت پرهیز از آمیزشِ جنسی را به همراه دارد و او اصلاً این را نمی‌خواست و در عبادت‌اش می‌گفت: «خدایا به من پارسایی ببخشا، ولی نه اکنون.»[۲۸]

واپسین گِرَوِشِ دینی‌اش ماجرایِ **طوفان و فشار** است، یعنی سربه‌سر بُریدن از زندگیِ گذشته و نوزاییِ دردناکی که خصلت‌نمایِ تجربه‌یِ دینیِ غربی بوده‌است. روزی از روزها با دوست‌اش آلیپیوس در باغ‌شان در میلان نشسته بودند که کش‌مکشِ درونی‌اش بالا می‌گیرد:

> وقتی با خودآزماییِ ژرف تمامِ آلایش‌هایِ پنهان در وجودم بیرون کشیده شد و در برابر چشمانم قرار گرفت، توفانی از احساسات به پا شد و سیلی از اشک برانگیخت. تا همه‌ی اشک و آه را بیرون‌بریزم، از کنارِ آلیپیوس برخاستم ــ با این گریه بهتر آن‌بود که تنها باشم

– و چه سان نمی‌دانم خود را به زیر درخت انجیری رساندم و به گریه سپردم. جویِ اشک از دیدگان روان‌کردم، فدیه‌ای سزاوارِتو، و گرچه نه با این‌کلمات ولی البته با همین‌مضمون به تو بازگفتم، «خدایا، تاکی می‌خواهی این چنین بر سرِ خشم باشی، تاکی خدایا؟»[۲۹]

رسیدنِ به خدا همیشه هم برایِ ما غربیان چندان آسان نبوده است. ایمان‌آوریِ آگوستین به یک وارهایشِ روانی می‌مانَد، یعنی همان حالتی که هر آدمِ نودین، در پیِ سوز و گدازها، در آغوشِ خدا از حال می‌رود. آگوستین بر زمین فتاده و گریان، ناگاه آوازِ کودکی از همسایه‌گی می‌شنود که می‌خوانَد «Tolle, lege، برخیز و بخوان! برخیز و بخوان!» آگوستین این آواز را الهامِ غیبی می‌گیرد و به پا می‌خیزد، به سویِ آلیپیوسِ حیران می‌دود و عهدِ جدید را از دست‌اش می‌رباید. در رساله‌یِ پولس رسول به رُمیان می‌خواند: «نه در بزم‌ها و مُسکرنوشی‌ها، نه در فسق و فجور و نزاع و حسد. بلکه عیسا مسیح خداوند را بپوشید و برایِ شهواتِ جسمانی تدارک نبینید.» آگوستین به یاد می‌آورد که: «کش‌مکشِ طولانی به پایان آمده بود. دیگر نه می‌خواستم و نه نیازی بود بیش‌تر بخوانم. ناگاه با آخرین کلمه‌هایِ این جمله، انگار از همه‌یِ اضطراب‌ها رَستم و تیره‌گی‌هایِ شک از من زدوده شدند.»[۳۰]

در عین حال، خدا می‌توانست مایه‌یِ شادی هم باشد. هنوز از این ایمان‌آوریِ آگوستین دیری نگذشته، او شبی در حالتِ جَذبِه خود را با مادراش مونیکا در اوستیا در کنارِ رودِ تیبر می‌بیند. در فصل هفتم از این ماجرا بیش‌تر سخن خواهم گفت. آگوستینِ افلاتون‌باور می‌دانست که خدا را در درون باید جست و در کتابِ دهم *اعترافات* از قوه‌ای بحث می‌کند که Memoria یا حافظه می‌نامداش. این قوه بسی بغرنج‌تر از قوه‌یِ یادآوری و نزدیک به چیزی‌ست که روان‌شناسان ناخودآگاه می‌نامنداش. در نزدِ آگوستین حافظه نماینده‌یِ کلِّ ذهن، خودآگاه و ناخودآگاه، است. پیچیده‌گی و گونه‌گونی‌اش آگوستین را به شگفتی وامی‌دارد. «رازی وحشتزا»ست و جهانِ بی‌تَک و پایانِ تصویرها، حضورهایِ گذشته‌یِ ما و دشت‌ها، غارها و مغاره‌هایِ بی‌شمار.[۳۱] آگوستین از لابه‌لایِ این دنیایِ درونِ پُرغوغا، به پایین می‌سُرَد تا خدای‌اش را که هم در درون و هم بر فرازِ سرِ اوست بیابد. درست‌نیست که دلیل بر وجودِ خدا را فقط در دنیایِ بیرون جُست‌وجو کند. خدا را فقط می‌شود در جهانِ واقعی (real) نَفس کشف کرد:

> من دیر عاشقِ تو شدم، ای جمالِ چنین پیرسال و چنین جوان؛ من دیر عاشقِ تو شدم. و آنک، تو در درونِ من بودی و من، بیرون از خود، ترا می‌جُستم؛ منِ نازیبا در آفریدگانِ دلربای‌ات غرقه شدم. تو با من بودی و من با تو نبودم. آفریدگانِ دلربای‌ات مرا از تو دور می‌داشتند، گرچه اگر در تو هستی نمی‌داشتند، از بیخ و بن وجود نمی‌داشتند.

بنابراین، خدا نه واقعیتی عینی، که حضوری معنوی در ژرفناهایِ درهم تنیده‌یِ نَفس است. آگوستین در این باب نه تنها با افلاتون و فلوطین، که با بوداییان، هندوان و شَمَن‌هایِ خداناشناس نیز همداستان‌است. با این همه، خدایِ او نه خدایی غیرِشخصی، که خدایِ بسیار شخص‌وار روایتِ یهودی-مسیحی‌ست. خدا بر ناتوانیِ آدمی دل‌اش می‌سوزد و به جست‌وجویِ وی برمی‌آید:

> تو مرا آواز دادی، مرا فراخواندی و ناشنوایی‌ام را فروشکستی. تو درخشنده بودی و تابان، نابینایی‌ام را بر باد دادی؛ عطر پراکندی و من آن را با نَفَس در خود فرودادم و اینک در پی‌ات آه می‌کشم؛ نیکویی‌ات را چشیدم، اینک گرسنه و تشنه‌ام؛ تو به من دست ساییدی و من در آتشِ آرامش‌ات می‌سوزم.[۳۲]

تئولوگ‌هایِ یونانی عموماً تجربه‌یِ شخصی خود را در نوشته‌هایِ تئولوژیک‌شان وارد نمی‌کنند، ولی تئولوژیِ آگوستین از سرگذشتِ فردیِ خودِ وی زاییده می‌شود.

شیفته‌گیِ آگوستین به نَفس سبب می‌شود که او در نخستین سال‌هایِ قرن پنجم، در رساله‌یِ **در تثلیث** روان‌شناسیِ تثلیث‌باورانه‌یِ خاصِ خود را بپرورد. از آنجا که خدا ما را به صورتِ خود آفریده، پس می‌توانیم یک تثلیث را در ژرفاهایِ ضمیرِ خود بازشناسیم. آگوستین به جایِ آن که با تجریدهایِ متافیزیکی و فرق‌گذاریِ زبانی، که یونانی‌ها را بس خوش می‌آمد، بیآغازد، این اکتشاف را با آنی از حقیقت، که بیشترینه‌یِ ما تجربه کرده‌ایم، شروع می‌کند. وقتی عبارت‌هایی چون «خدا نور است» یا «خدا حقیقت است» را می‌شنویم بی‌اختیار کششی معنوی در ما به جوش می‌آید و احساس می‌کنیم «خدا» می‌تواند به زندگی‌مان ارزش و معنا ببخشد. ولی پس از این اشراقِ آنی، از نو به حال و هوایِ ذهنیِ پیشین، که در آن درگیرِ «چیزهایِ معمول و زمینی» هستیم، بازمی‌گردیم.[۳۳] هر قدر هم که تلاش کنیم نمی‌توانیم آن اشتیاقِ گنگِ آنی را بازیابیم. جریان‌هایِ فکریِ

معمول هم کمکی به ما نمی‌کنند؛ در عوض ما باید به آنچه دل، با عبارت‌هایی چون «او حقیقت است»، می‌گوید گوش بسپاریم.[۳۴] ولی مگر می‌شود امری را که نمی‌شناسیم دوست بداریم؟ آگوستین از این هم پیشتر می‌رود و می‌گوید که چون یک تثلیث در نَفسِ ماست که خدا را بازمی‌تاباند، همان جور که ایده‌هایِ افلاتونی بازمی‌تابانند، پس ما در پیِ سرنمون (Archetype) خود ــ یعنی الگوی آغازینی که ما بر بنیادِ آن شکل گرفته‌ایم ــ می‌گردد.

اگر بگوییم که نَفس خود را دوست می‌دارد، نه به تثلیث، که به ثنویت می‌رسیدم: عشق و نفس. ولی اگر نفس بر خود آگاه نباشد، همانی که ما خودآگاهی‌اش می‌نامیم، پس نمی‌تواند خودش را هم دوست بدارد. آگوستین، پیشتازِ دکارت، می‌گوید که شناختِ خود سنگ بنایِ هر یقینی‌ست. حتا شک‌ورزی هم ما را از خودمان آگاه می‌کند.[۳۵]

بنابراین روح دارایِ سه ویژه‌گی‌ست: حافظه، فهم و اراده، که با شناخت، خود-شناسی و عشق همخوانی دارند. این فعالیت‌هایِ ذهنی نیز، همانندِ سه شخصِ خدایی، در اساس یکی هستند، زیرا سه ذهنِ جداگانه نیستند بلکه هر یک تمامِ ذهن را می‌انبارد و دو تایِ دیگر را فرامی‌پوشد. به یاد می‌آورم که دارایِ حافظه‌ام و فهم و اراده؛ می‌فهمم که می‌فهمم، اراده می‌کنم و به یاد می‌آورم. اراده می‌کنم اراده‌ام، حافظه‌ام و فهمم را.[۳۶] بنابراین، همانندِ تثلیثِ خدایی توصیف شده از جانب کاپادوکیه‌ای‌ها، هر سه خصوصیت، «یک زندگی، یک نفس و یک ذات را می‌سازند.»[۳۷]

اما این فهم از کارکردِ نفس، هنوز گامِ نخست است. تثلیثی که در درونِ خود می‌یابیم نه خودِ خدا، که ردی از خدایی‌ست که ما را آفریده است. آثاناسیوس و گرگوری نیسایی برایِ توضیحِ حضورِ تغییریابنده‌یِ خدا در روحِ آدمی از استعاره‌ی بازتاب در آینه سود می‌جویند. برای فهم درستِ این پنداشت خوب است به یاد بیاوریم که، به باورِ یونانیان، تصویرِ آینه تصویری‌ست راستین که وقتی ساخته می‌شود که نورِ چشمِ بیننده با نوری که از شیء می‌تابد برخورد می‌کند و بر رویِ شیشه بازتاب می‌یابد.[۳۸] به نظرِ آگوستین، تثلیثِ در نفس نیز بازتابی‌ست که حضورِ خدا در آن است و رو به سویِ خدا دارد.[۳۹] ولی چه‌گونه می‌شود به فراسویِ این تصویر، و به خودِ خدا رسید؟ فاصله‌یِ بس بزرگِ میانِ خدا و انسان، تنها با تلاش انسانی پیمودنی نیست. ما فقط از آن سبب که خدا در کلامِ

چهره‌یِ انسانی یافته به دیدارِمان آمده است می‌توانیم تصویراش را در درون خود بازآفرینی کنیم. و ما با گناه ورزیدن، به این تصویر گزند رسانده و خدشه‌داراش کرده‌ایم. ما خود را به رویِ کنش‌هایِ خدایی باز می‌کنیم تا با اصولِ سه‌گانه‌اش دگرگون‌مان کند، اصولی که آگوستین تثلیثِ ایمان می‌نامدشان یعنی: retino (پایبندی به حقیقت‌هایِ تن‌یافته‌گیِ خدا)، Contemplation (اندیشه‌گری در بابِ این حقیقت‌ها) و dilectio (سرخوشی یافتن از آن‌ها). اگر، از این رهگذر، حسِ حضورِ همارهِیِ خدا را در روح خود بپروریم، تثلیث رفته‌رفته از پرده برون خواهد افتاد.[۴۰] این معرفت، نه همان دستیافتِ عقلی به اطلاعات، که کوششی‌ست سازنده که بُعدِ خدایی ژرفایِ نفس‌مان را آشکار می‌گرداند و ما را از درون دگرگون می‌سازد.

زمانه، زمانه‌یِ پُر ادبارِ جهانِ غرب است. قبیله‌هایِ بربر به اروپا سرازیر شده‌اند تا امپراتوریِ رُم را براندازند. ریزشِ تمدن در غرب به ناگزیر بر معنویتِ مسیحیت تأثیر می‌نهد. آمبروز، رایزنِ بزرگ آگوستین، ایمانی در اساس دفاعی را موعظه می‌کند که در آن integritas (یکپارچه‌گی) بزرگ‌ترین فضیلت است. کلیسا می‌بایست آموزه‌یِ خود را از گزندِ این و آن دور نگه دارد تا، همچون پیکرِ مریمِ باکره، از رخنه‌یِ آموزه‌هایِ دروغینِ بربرها (که بسیاری‌شان به کیشِ آریوس گرویده بودند) در امان بماند. اندوهی ژرف بر واپسین نوشته‌یِ آگوستین سایه انداخته است. سقوط رُم بر عقیده‌یِ او در بابِ گناه نخستین اثر می‌گذارد و همین خود، شیوه‌یِ نگاهِ مغرب زمینیان به جهان را رقم می‌زند. آگوستین به این باور می‌رسد که خدا بشریت را، به سببِ گناه آدم، به لعنتِ ابدی دچار کرده است. این گناهِ موروثی با آمیزشِ جنسی، پشت‌اندرپشت، دست‌به‌دست می‌شود، آمیزشی که آلوده به چیزی‌ست که آگوستین شهوت می‌خوانداش. شهوت همانا کششِ ناعقلانی‌ست به‌لذت‌بردن از آفریدگان به جایِ آفریدگار. این شهوت، بیش از همه، به وقتِ عملِ جنسی دست می‌دهد و آن هنگامی‌ست که عقل یکسره زایل می‌گردد و شور و عاطفه چیره‌گی می‌یابد، خدا پاک فراموش می‌شود و ما بی‌شرمانه در یکدیگر می‌آمیزیم. این تصویر از به زیر کشیده شدنِ عقل توسطِ احساساتِ بِشولیده و عواطفِ بی‌قانون، به خوبی با رُم، سرچشمه‌یِ عقلانیت، قانون و نظم در غرب، که قبیله‌هایِ بربر به زیراش کشیدند، جور در می‌آمد. باری، آموزه‌یِ خشکِ آگوستین، تصویرِ هراسناکی از یک خدایِ بی‌رحم نقش می‌کند:

> آدمِ رانده (از بهشت) بر اثرِ گناه، فرزندان‌اش را نیز به عذابِ مرگ و نفرین گرفتار کرد، فرزندانی که او با گناه‌ورزی‌اش آنان را در خودش، چون ریشه‌ای، پوسانده بود؛ پس هر فرزندی که زاده شد (بر اثرِ شهوتِ تن، که، در نتیجه، مجازاتی در خور به خاطرِ نافرمانی‌اش بر وی مقرر شد) از او و زوجه‌اش ـ که علتِ گناه وی بود و همپایِ وی نفرین شد ـ بارِ گناهِ نخستین را طیِ قرون بر دوش خواهد کشید و بر اثر آن به خطاها و اندوهانِ بسیار گرفتار خواهد شد تا عاقبت به عذابِ ابدیِ ملائکِ طاغی دچار شود... وضع این چنین بود؛ انبوهِ مردمانِ نفرین شده به خاک می‌افتادند، نه، در شرّ می‌غلتیدند، از شرارتی به شرارتِ دیگر با کلّه سقوط می‌کردند؛ و همدوش ملائکی که مرتکبِ گناه شده بودند، صواب‌ترین کیفرِ خیانتِ نابه‌کارانه‌شان را می‌دیدند.[41]

نه یهودیان از هبوطِ آدم چنین برداشتِ مصیبت‌باری داشتند و نه مسیحیان ارتودوکس؛ اسلام، که پسان آمد، نیز این تئولوژیِ تیره و تار را در بابِ گناه نخستین اختیار نکرد. این آموزه‌یِ منحصر به غرب، تصویرِ خشنی از خدا می‌دهد که در اصل به دستِ ترتولیان ترسیم شده بود.

آگوستین میراث دشواری برای ما به جا گذاشته است. دینی که به آدمی بیاموزد که انسانیتِ خود را تا به ابد معیوب بینگارد، او را از خویشتن‌اش بیگانه می‌سازد. این بیگانه‌گی، بیش از همه، در نکوهشِ آمیزشِ جنسی در کلّ، و خوارشماریِ زنان به ویژه، خود را نشان می‌دهد. با آن‌که مسیحیت در آغازِ کارش نظرِ بس خوبی نسبت به زنان داشت، در زمانِ آگوستین گرایشی زن گریزانه در غرب پا گرفت. نامه‌هایِ هیرونیموس آگنده از زن‌ـبیزاری‌ست و گاه دیگر آزارنده می‌شود. ترتولیان نیز زنان را چونان وسوسه‌گرانی شریر و خطری ابدی برای بشریت، نکوهیده بود:

> آیا می‌دانید که هر یک از شما یک حوّاست؟ محکومیت خدا این جنس را، که شمایید، تا به امروز پابرجاست. پس لازم می‌آید که گناه نیز همچنان باقی‌باشد. شما بابِ اهریمن‌اید؛ شما شکنندگانِ مُهرِ درختِ ممنوعه‌اید؛ شما نخستین سرپیچندگان از قانونِ خدایی هستید؛ شما همان زنی هستید که مرد را که شیطان جرات نداشت با او درافتد، از راه به در بردید. شما آدم، این صورتِ خدا، را خوار کردید. از همین خیانتگریِ شماست که حتا پسرِ خدا می‌بایست بمیرد.[42]

آگوستین نیز با او همداستان است. او به دوستی می‌نویسد: «چه فرقی می‌کند، خواه همسر و خواه مادر، او همان حوّاءِ وسوسه‌گر است که در هر زنی هست و باید از او پرهیخت.»[۴۳] آگوستین در واقع گیج است که چرا خدا باید جنسِ ماده را آفریده باشد. به هر حال «اگر آدم به همدم و همزبان هم نیاز داشت، بسی بهتر بود که دو مرد دوستانه با هم می‌بودند تا یک مرد و یک زن.»[۴۴] تنها هنرِ زن بچه آوردن است که گناهِ ازلی را، مثلِ امراضِ مقاربتی، به نسلِ بعد سرایت می‌دهد. دینی که به نیمی از بشریت بدگمان است و هر حرکتِ ناخواسته‌ءِ روح، قلب و جسم را نشانه‌ءِ شهوتی شوم می‌بیند، تنها کاری که می‌کند این است که آدمی را نسبت به وضعیتِ خود بیگانه می‌سازد. مسیحیتِ غربی هرگز از این زن‌گریزیِ روان‌نژندانه که همچنان خود را در واکنشِ نامتعادل نسبت به گزینشِ کشیشانِ زن نشان می‌دهد، بهبود نیافته است. زمانی که زنانِ شرقی، مثل همه‌ءِ زنانِ جهان تمدندار آن روزگار، بارِ گرانِ زیردست بودن را بر دوش می‌کشیدند، خواهران‌شان در غرب، افزون بر آن، داغِ ننگِ جنسیتی گناه‌آلوده و پلشت را، که مایه‌ءِ نفرت و ترس بود، نیز بر خود هموار می‌کردند.

این، به نعل و به میخ زدن است، زیرا اگر عقیده بر این باشد که خدا تن‌یافته و در بشریتِ ما انباز شده است، پس مسیحیان می‌بایست تن را دوست بدارند نه که خوار بدارند.این نظر بحث‌هایِ فراوانی برانگیخت. در سده‌هایِ چهارم و پنجم، بدعتگذارانی چون آپولیناریوس، نِستوریوس و ایوتوخِس پرسش‌های بغرنجی را پیش کشیدند. چه طور خداییتِ مسیح می‌توانسته با انسانیت‌اش جور دربیاید؟ آیا این نیست که مریم نمی‌توانسته مادرِ خدا باشد، مگر مادرِ عیسایِ انسان؟ چه طور خدا می‌توانسته کودکی وَنگ وَنگو باشد؟ بهتر نیست بگوییم او در حریمِ مسیح، چنان که در یک معبد، سر می‌کرده است؟ ارتودوکس‌ها، با وجودِ آن همه تناقضِ آشکار، باز هم کوتاه نمی‌آمدند. کوریلوس، اسقف اسکندریه، گفته‌های آتاناسیوس را تکرار می‌کند که: خدا با جهانِ پُرکاستی و تباهِ ما چندان ژرف درآمیخته که حتا طعمِ مرگ و وانهاده‌گی را نیز چشیده است. انگاری نمی‌شد این عقیده را با این نظرِ به همان اندازه قاطع که خدا دردناشناس و دگرگونی‌ناپذیر است، آشتی داد. خدایِ دوردستِ یونانیان که ویژه‌گی‌اش apatheia یا بی‌رنجی‌اش بود، یکسره با خدایی که در عیسا مسیح تن یافته بود، فرق داشت. ارتودوکس‌ها می‌دیدند که «بدعتگذاران»، که باور به خدایی ناتوان و رنجکش را

بس آزارنده می‌دانستند، می‌خواستند خدا را از رمز و رازش تهی کنند. تناقضِ تن‌یافته‌گیِ خدا در مسیح، پادزهری بود به ضدِّ خدایِ هلنی که هیچ کاری برای خشنودی ما انجام نمی‌داد و سراپا خردمندی بود.

در سال ۵۲۹ امپراتور یوستی‌نی‌یَن مدرسه‌یِ فلسفیِ قدیمی در آتن را، که واپسین دژِ چندخدایی روشنفکرانه بود، تعطیل کرد. آخرین استادِ بزرگِ این مدرسه پرکلوس (۴۸۵-۴۱۲)، شاگردِ پرشورِ فلوطین، بود. فلسفه‌یِ چند خدایی زیرزمینی شد و به نظر می‌آمد از دینِ نوپا، مسیحیت، شکست خورده باشد. اما چهار سالِ بعد، سر و کله‌یِ چهارساله‌یِ عرفانی پیدا شد که می‌گفتند دنیسیوس آرئوپاگی، نخستین آتنی که پولس رسول به دینِ مسیحی درآورد، آن‌ها را نوشته است. ولی در واقع نویسنده‌شان یک مسیحیِ یونانی در سده‌یِ ششم بود که همچنان گمنام مانده است. این گمنامی اما قدرتِ نمادینی داشت بزرگتر از هویتِ نویسنده. این به اصطلاح دنیسیوس، اندیشه‌هایِ نوافلاتونی را غسلِ تعمید داد و خدایِ یونانیان را با خدایِ سامیِ کتاب مقدس پیوند زد.

دنیسیوس میراث‌بَرِ پدرانِ کاپادوکیه‌ای نیزبود. او هم، مانند بازیلیوس، میانِ کروگما و دُگما فرقِ بسیار می‌نهاد. او در یکی از نامه‌های‌اش، از دو سنتِ نظری که از پیامبران به ما رسیده سخن می‌گوید. پیامِ کروگماتیک روشن است و دست یافتنی، پیامِ دگماتیک خاموش است و رازناک. اما هر دو از درون وابسته‌یِ هم‌اند و بایسته‌یِ ایمانِ مسیحی. یکی «نمادین و مستلزمِ نوآموزی»ست و دیگری «فلسفی‌ست و اثبات‌پذیر ــ چیزی ناگفتنی با چیزی که می‌تواند به زبان آید درهم بافته‌اند.»[۴۵] کروگما، با حقیقتِ روشن و آشکاراش، می‌باوراند و اندرز می‌دهد ولی خاموشی یا سنتِ پنهانِ دُگما، رازی‌ست بایسته‌یِ نوآموزی. دنیسیوس با زبانی که یادآورِ ارسطوست، تأکید می‌کند: «[دُگما] بر روح اثر می‌گذارد و آن را به خدا می‌پیوندانَد، آن هم از طریقِ نوآموزی‌هایی که چیزی نمی‌آموزانند.»[۴۶] حقیقتِ دینی‌ای وجود دارد که با واژگان، منطق یا استدلالِ عقلی به خوبی نمی‌توان بیان‌اش کرد. این حقیقت از رهگذرِ زبان و واژگانِ نیایش‌ها یا در آموزه‌هایی که حجاب‌هایی مقدس هستند. بیانِ نمادین می‌یابد. این‌ها، جمله‌گی، آن معنایِ ناگفتنی را از نظر پنهان می‌دارند و در عین حال، خدایِ سراپا رمز و راز را با چارچوب‌هایِ طبیعتِ بشری سازگار می‌کنند و واقعیتِ او را در اصطلاحاتی که اگر نه به طورِ مفهومی، به گونه‌یِ خیالی، دریافتنی‌اند، بیان می‌دارند.[۴۷]

این معنایِ نهان یا باطنی نه خاصِ سرآمدانِ ممتاز، که با همه‌یِ مسیحیان سروکار دارد. دنیسیوس هوادارِ اصولِ دشوارفهمی که تنها در خورِ کاهنان و زاهدان باشد، نیست. مراسمِ نیایش، که همه‌یِ دینداران در آن انبازاند، بزرگترین راه برای رسیدن به خداست و در خداشناسیِ دنیسیوس از اهمیتی گران برخوردار است. دلیلِ این که این حقیقت‌ها در پسِ حجاب پنهان‌اند این نیست که آدمی از خیرخواهی محروم شود، بلکه تا همه‌یِ مسیحیان از دریافت‌ها و مفهوم‌هایِ حسی، به واقعیتِ ناگفتنیِ خودِ خدا برکشیده شوند.

در واقع دنیسیوس خوش نداشت کلمه‌یِ «خدا» را بر زبان آورد ــ شاید به این خاطر که گمان می‌کرد این واژه معنایی نارسا و انسان‌گونه یافته است. او ترجیح می‌داد اصطلاح Theourgiea را، که بیش‌تر در نیایش‌سرایی‌ها به کار می‌رفت و از آنِ پروکلوس بود، بر زبان آورد. در دنیایِ چندخدایی، این اصطلاح به معنایِ بهره یافتن از مانا بود به یاریِ قربانی کردن و پیشگویی کردن. دنیسیوس با پدرانِ کاپادوکیه‌ای هم‌نظر است که تمامِ واژه‌ها و مفهوم‌هایی که برایِ نامیدنِ خدا به کار می‌بریم، نارسا هستند و نباید همچون توصیفِ دقیقِ واقعیتی که دور از فهمِ ماست انگاشته شوند. حتا خودِ کلمه‌یِ «خدا» هم غلط است، چه خدا «برتر از خدا» و «رازی فراسویِ هستی»ست.[۴۸] مسیحیان باید بدانند که خدا هستیِ برترینی نیست که بر فرقِ سرِ سلسله مراتبی از هستندگانِ کم‌منزلت نشسته باشد. چیزها و آدمیان نسبت‌شان با خدا چنان نیست که گویا او واقعیتی جداگانه یا یک هستیِ بدیل است که می‌تواند موضوع شناخت واقع شود. خدا از هستومندان نیست و هیچ شباهتی با هر آنچه ما تجربه کرده‌ایم ندارد. در واقع بهتر است خدا را «هیچ» بنامیم. حتا نباید او را تثلیث بخوانیم، چرا که او «نه وحدت است و نه تثلیث به معنایی که می‌شناسیم‌شان.»[۴۹] «او برتر از هر نامی‌ست، چنان که برتر از همه‌یِ هستی‌ست.»[۵۰] با این همه، ما می‌توانیم از همین ناتوانی‌مان در سخن گفتن از خدا چون روشی برای وحدت با او بهره بگیریم، و این همان خداگونه شدن (Theosis) سرشت خودِ ماست. خدا پاری از نام‌های‌اش را در کتاب مقدس بر ما فاش کرده است، نام‌هایی چون «پدر»، «پسر»، «روح‌القدس»، با این حال غرض آن نبوده که از خودش اطلاعاتی بدهد، مگر می‌خواسته مردمان را به سویِ خود برانگیزد تا بتوانند در طبیعتِ خدایی‌اش با او انباز شوند.

دنیسیوس در یکایکِ فصل‌هایِ رساله‌اش، نام‌هایِ خدا، با حقیقتی کروگماتیک که خدا آشکار نموده آغاز می‌کند: نیکی‌اش، حکمت‌اش و پدرانه‌گی‌اش و جز این‌ها. آنگاه پیشتر می‌رود تا نشان دهد که گرچه خدا چیزکی از خود را در این صفت‌ها باز نموده است، ولی این‌ها خودِ او نیستند. اگر به راستی خواهانِ فهمِ خداوندیم باید این نام‌ها و صفت‌ها را از سر به در کنیم. باید بگوییم که او هم «خدا» و هم «نه‌ـخدا»ست، هم خوب است، هم «نه‌ـخوب». تکانی که از این تناقض بر ما وارد می‌شود، همین دانستن و ندانستن، ما را از عالم ایده‌هایِ زمینی به خودِ واقعیتِ وصف‌ناپذیر بالا می‌برد. پس آنگاه خواهیم گفت:

> اندربابِ او فهم هست و دلیل، معرفت و ادراک و تخیل و نام و بسیاری دگر چیزها. اما او فهم‌ناشدنی‌ست، درباره‌اش سخنی نتوان گفت و نامی بر وی نتوان نهاد. او هستنده‌ای از هستندگان نیست.[۵۱]

بنابراین، خواندنِ کتاب مقدس به معنایِ فرایندِ کشفِ حقایق اندربابِ خدا نیست، مگر باید روشی تناقض‌مند باشد که کروگما را به دگما بدل کند. این روش یک ثئورگیاست، یعنی بهره‌وری از قدرتِ خدایی که ما را به عرش و به خدا می‌برد و، همان سان که افلاتونیان همواره گفته‌اند، خداگونه می‌سازد، روشی که ما را از اندیشیدن بازمی‌دارد! «باید همه‌یِ مفهوم‌هایی را که از خدا داریم واهِلیم. باید مغزمان را از کار بیندازیم.»[۵۲] حتا باید انکارِ صفت‌هایِ خدایی را هم از سر به در کنیم. آنگاه، آری، آنگاه است که در خلسه به وصل خدا می‌رسیم.

دنیسیوس از خلسه که سخن می‌گوید مقصودش حالتِ ذهنیِ خاص یا شکلِ دیگری از خودآگاهی نیست که با به‌کارگیریِ فنونِ سختِ یوگا حاصل می‌شوند. نه، هر فردِ مسیحی با پیروی از روشِ تناقض‌مندِ عبادت و ثئوریا می‌تواند به این سرمستی برسد. این روش ما را از سخن گفتن بازمی‌دارد و به جایگاهِ خاموشی راهبر می‌شود: «به آن تاریکیِ فراتر از عقل که فروشدیم، خود را نه تنها تهی از کلمات، که بی‌زبان و هیچ ندان می‌یابیم.»[۵۳] داستان عروج موسا به کوه سینا، برایِ او نیز همانندِ گرگوریِ نیسایی، آموزنده است. موسا که به کوه بالا می‌شود، خدا را بر قله نمی‌بیند و به جایی که خدا هست برده می‌شود. ابرِ غلیظِ ابهام او را فرامی‌گیرد و چشم‌اش چیزی نمی‌بیند. پس هر

آنچه ما می‌توانیم ببینیم یا درک کنیم نماد (یا به زبانِ دنیسیوس، پارادایم) ی‌ست که آشکارکننده‌یِ حضورِ واقعیتی‌ست فراسویِ هر اندیشه‌ای. موسا از تاریکیِ ناآگاهی می‌گذَرَد و بدین‌سان به وصلِ آن که اندر فهم نایددست می‌یابد. ما نیز به سرمستیِ همانندی خواهیم رسید که «از خود بی‌خود می‌کندمان» و با خدا یکی می‌سازدمان. این فقط از آن‌رو ممکن است که خدا به اصطلاح در کوه به دیدارمان می‌آید. در اینجا دنیسیوس از نوافلاتونیان، که خدا را ایستا و دور و یکسره بیگانه با کشش و کوششِ آدمی می‌دانستند، جدا می‌شود. خدایِ فیلسوفانِ یونانی از وجودِ عارف، که گاه به وصلِ مستانه با او می‌رسد، پاک بی‌خبر است. حال آن که خدایِ کتاب مقدس به انسان رو می‌آورد. خدا نیز به خلسه‌ای می‌رسد که او را از خود برون می‌برد و به قلمروِ سست نهادِ هستیِ مخلوق می‌کشاند:

> و ما باید دلیر باشیم در تصدیقِ این (زیرا حقیقت است) که آفریدگارِ عالم خود در حسرتِ زیبا و نیک‌اش برایِ جهان... از خود برون می‌شود وبه سویِ هر آنچه که هستی دارد توجه خداخواسته می‌کند... و این چنین در گذر از خلسه‌ای بر فرازِ هستی، از عرشِ اعلای‌اش فراتر از همه چیز، به زیر کشیده می‌شود تا در دلِ هر چیز خانه کند و بدین سان در درونِ خود بماند.[۵۴]

فیضان اینک برونْ ریزشِ دردآلوده و اختیاریِ عشق است، و نه روندی خود به خودی. شیوه‌یِ نفی و تناقضِ دنیسیوس اشاره‌اش نه به کاری که ما انجام می‌دهیم، بلکه به چیزی‌ست که بر ما می‌گذرد.

در نگاهِ فلوطین، خلسه شوریده حالیِ بس نادری‌ست و این حال در همه‌یِ عمر تنها دو سه بار به او دست می‌دهد. به نظرِ دنیسیوس هر فردِ مسیحی همواره در خلسه به سر می‌بَرَد. خلسه همانا پیامِ نهان یا باطنیِ کتاب مقدس و نیایش‌هاست که در اشارت‌هایِ ریز جلوه می‌کند. پس این که کشیشِ نیایش‌خوان، در آغازِ مراسم عشایِ ربانی، محراب را ترک می‌کند و به میانِ عبادتگران می‌رود و آب مقدس بر ایشان می‌پاشد و سپس به محراب بازمی‌گردد، تنها برایِ پاکسازیِ گناهان نیست ــ گرچه این را نیز شامل است. این کار در واقع تقلیدی از خلسه‌یِ خداوندی‌ست که از تنهاییِ خود بیرون می‌شود و با آفریدگان‌اش درمی‌آمیزد. شاید بهترین راهِ نگریستن در خداشناسی دنیسیوس این باشد

که آن را رقصی معنوی ببینیم میانِ آنچه که می‌توانیم درباره‌یِ خدا تصدیق کنیم و این دریافت که هر چه در بابِ او می‌توانیم بگوییم، فقط نمادین‌اند و بس. خدایِ دنیسیوس نیز همانندِ خدایِ یهودیت دو چهره دارد. یکی رو به ما دارد و خود را در عالم جلوه‌گر می‌کند؛ دو دیگر چهره‌یِ دوردستِ اوست چنان که در خود هست و یکسره فهم ناشدنی. او در رازِ ابدیِ خویش «در خود می‌ماند»، در عینِ حال که آفرینش را سر به سر آگنده است. چنین نیست که او هستنده‌ای در میانِ هستندگان باشد و افزونه‌ای بر جهان. روشِ دنیسیوس، روشِ هنجارینِ خداشناسی یونانی شد. در غرب اروپا، اما، همچنان به سخنوری و توضیح‌آوری و روشن‌گردانی مشغول بودند. برخی می‌گفتند وقتی می‌گویند «خدا» واقعیتِ خدایی با انگاره‌ای که در سر دارند چفت می‌شود. پاری اندیشه‌ها و نظراتِ خود را به پایِ خدا می‌گذاشتند ـ می‌گفتند خدا فلان را می‌خواهد، بهمان را ممنوع می‌داند و برایِ فلان نقشه‌ای دارد ـ و بنابراین بدجوری به بت‌پرستی نزدیک می‌شدند. خدایِ ارتودوکسِ یونانی، اما، همچنان رازناک باقی ماند و تثلیث همچنان کوتَه عمر بودنِ جزمیاتِ مسیحیانِ شرقی را به ایشان یادآور می‌شد. عاقبت یونانیان به اینجا رسیدند که خداشناسیِ اصیل باید پاسخگویِ دو محکِ دنیسیوس باشد: یعنی باید خاموش و تناقضدار باشد.

یونانیان و لاتینی‌ها آرایِ بس متفاوتی در بابِ خداییتِ مسیح پروردند. نظرِ یونانی درباره‌یِ تن‌یافته‌گی را ماکسیموسِ اعترافگر (۶۶۲-۵۸۰)، پدرِ خداشناسی بیزانسی، بیان داشته است. تعریفِ او بیش از مسیحیتِ غربی به آرمانِ بودایی نزدیک می‌شود. درست همان جور که بوداییان می‌گویند روشنی یافتن تقدیر آدمی‌ست، ماکسیموس معتقد است آدمی تنها زمانی می‌تواند خود را واقعیت ببخشد که با خدا یکی شود.

بنابراین «خدا» چیزی اضافی و واقعیتی بیرونی و بیگانه نیست که به بالِ قبایِ آدمی سنجاق شده باشد. آدمی توانِ خداگونه شدن دارد و تنها زمانی به تمام و کمال انسان می‌شود که این را دریابد. لوگوس برایِ این انسان نشده بود که گناه آدم را جبران کند؛ اگر آدم گناه هم نکرده بود باز هم تن یافته‌گی پیش می‌آمد. آدمیان شبیه به لوگوس آفریده شده‌اند و هرآینه این شباهت کامل شود آنان به اوج توانِ خود خواهند رسید. در کوه طور، انسانیتِ شکوهمندِ مسیح، سرشتِ خداگونه‌یِ آدمی را که ما همه می‌توانیم بجوییم‌اش، به ما نشان می‌دهد. کلمه تن می‌یابد تا «کلِ بشریت خدا شود و انسان، کل

انسان، در سرشتِ خود، روح و جسم، به فیضِ خدا، خداگونه می‌گردد.»[55] درست همان جور که روشنی یافته‌گی و بوداشده‌گی از واقعیتی فراطبیعی بر ما فرود نمی‌آیند، بلکه همانا بالاگرفتنِ قدرت‌هایِ طبیعیِ بشراند، مسیحِ خدایی شده نیز نشان از حالتی‌ست که ما به میانجیِ فیضِ خدا می‌توانیم به آن برسیم. مسیحیان نیز می‌توانند مسیح، این خدا-انسان، را چنان ارج گذارند که بوداییان تصویرِ روشنی یافته‌یِ گائوتاما، این نخستین نمونه‌یِ انسانی به راستی فَرّمند و واقعیت‌یافته، را پاس می‌دارند.

دیدِ یونانی نسبت به تن‌یافته‌گی، مسیحیت را به سنتِ شرقی نزدیک می‌کرد و دیدِ غربی نسبت به مسیح، برخلاف، هر دم از کانونِ مسیحیت دورتر می‌شد. تئولوژیِ کلاسیک را آنسِلم، اسقفِ کَنتِربوری (۱۱۰۹- ۱۰۳۲) در رساله‌اش ***چرا خدا انسان شد*** *Cur Deus homo* بیان می‌کند. به نظر او گناه آدم وَهنی بود چندان عظیم که اگر بنا بود نقشه‌هایِ خدا برایِ آدمی نقشِ بر آب نشود می‌بایست کفاره‌یِ این گناه پرداخت شود. کلمه تن می‌یابد تا تاوانِ ما را بپردازد. عدلِ خدایی حکم می‌کند که این وام را کسی که هم خدا و هم انسان است بازپس دهد. این خطاکاری چندان بزرگ است که فقط پسرِ خدا می‌تواند ما را رستگاری بخشد ولی از آنجا که گناهکار از آدمیان‌ست، نجات‌دهنده نیز می‌بایست از بنی آدم باشد. این خود برنامه‌ریزیِ حقوقیِ جمع و جوری‌ست که در آن خدا فکر می‌کند، داوری می‌کند و چیزها را چنان سبک و سنگین می‌کند که انگاری آدم است. و به این ترتیب خدایِ خشنی در نظرِ غربیان تصویر می‌شود که فقط مرگِ دردناکِ فرزند او را راضی می‌کند، فرزندی که همچون نوعی قربانیِ انسانی، فدا می‌شود.

آموزه‌یِ تثلیث در جهان غرب بد فهمیده شده است. مردم سه چهره از خدا برایِ خود می‌سازند و یا این که، بی‌توجه به این آموزه، «خدا» را با پدر یکی می‌انگارند و عیسا را دوستِ خدا می‌شمارند ـ البته نه درست همترازِ او. مسلمانان و یهودیان نیز تثلیث را گمراهی‌آور و کفرآمیز می‌دانند. با این همه، خواهیم دید که عرفانِ یهودی و مسیحی مفاهیمِ کمابیش همسانی در بابِ خدا پدید می‌آورند. چنان که عقیده به کِنوسیس (Kenosis)) یا خلسه‌یِ خود-تهی‌گرِ خدا، در آیینِ قبالا و صوفیگری اهمیتِ بزرگی می‌یابد. در تثلیث، پدر هر آنچه را که هست به پسر وامی‌گذارد و از همه چیز دست می‌شوید ـ حتا امکانِ جلوه کردن در کلمه‌ای دیگر را. این کلمه که بر زبان می‌آید، پدر خاموش می‌ماند. درباره‌یِ او هیچ نتوان گفت، چه یگانه خدایی که می‌شناسیم

لوگوس یا پسر است. پدر، بنابراین، بی‌هویت است، بی «من» به معنایِ معمولی‌اش و تصورِ ما از شخصیت را به هم می‌ریزد. سرچشمه‌یِ هستی، نیستی‌ست که دنیسیوس و نیز فلوطین، فیلو و حتا بودا، آنی در آن نظر انداخته‌اند. از آنجا که همواره پدر را آماجِ جست‌وجوگریِ فردِ مسیحی دانسته‌اند، پس پژوهشِ او جز به هیچ جا و هیچ کس، راه به جایی نمی‌برد. تصورِ خدایی شخصی یا امر مطلق شخصیت‌یافته برای انسان اهمیت بزرگی داشته است. چنان که هندوان و بوداییان ناگزیر شدند به شخص‌باوریِ بهاکتی گردن گذارند. ولی پارادایم یا نمادِ تثلیث می‌رساند که باید از شخص‌باوری بَرگذشت و دیگر کافی نیست که خدا را آدمی پنداشت با اندازه‌هایی بزرگتر که رفتار و کردارِ آدمیان را دارد.

آموزه‌یِ تثلیث را می‌توان کوششِ دیگری دانست برایِ چاره کردنِ خطرِ بت‌پرستی. وقتی «خدا» را واقعیتی یکسره متفاوت بدانیم در «آن بالاها»، او نیز می‌تواند به آسانی بُت و فرافکنی‌ای بشود که آدمی به دستیاری‌اش آرزوها و پیشداوری‌هایِ خود را، بیرون از خود، بودباش ببخشد و به پرستش‌شان بنشیند. سنت‌هایِ دینیِ دیگر کوشیده‌اند برایِ جلوگیری از این امر، بگویند که امر مطلق وابسته‌یِ وضعیتِ آدمی‌ست ــ چنان که در پارادایمِ برهمن-آتمان است. آریوس ــ و سپس نسطوریوس و ایوتوخِس ــ همگی می‌خواستند مسیح را یا خدایی کنند یا انسانی و به سببِ همین هم که می‌خواستند بشریت و خداییت را در دو سپهرِ جداگانه جای دهند، کمابیش به مخالفت روبه‌رو شدند. درست است که چاره‌گری‌هایِ آنان خردمندانه‌تر بود ولی دُگما ــ در برابرِ کروگما ــ همانندِ شعر و موسیقی، به خوبی توضیح‌بردار نیست. آموزه‌یِ تن‌یافته‌گی، آن جور که آتاناسیوس و ماکسیموس دست و پا شکسته بیان‌اش کردند، تلاشی بود برایِ گفتنِ این عقیده‌یِ کلی که «خدا» و انسان باید از هم جدایی‌ناپذیر باشند.

در غرب، که تن‌یافته‌گی با این زبان بیان نشده، گرایشی بوده تا خدا بیرون از انسان و واقعیتی دانسته شود عوضِ جهانی که ما می‌شناسیم. در نتیجه، از این خدا یک فرافکنی ساختن بس آسان بوده است، که البته این امر در این چند ساله از اعتبار افتاده است.

با این همه، دیدیم که مسیحیان با باور به این که عیسا یکّه آواتار است، به این پنداشت از حقیقتِ دینی رسیدند که عیسی نخستین و واپسین کلمه‌یِ خدا خطاب به نوع بشر بوده است و از این رو دیگر نیازی به وحی در آینده نیست. برای همین هم وقتی در میانه‌یِ

قرنِ هفتم پیامبری در عربستان برخاست و بانگ برآورد که از خدا به وی وحی شده و متنِ مقدسِ جدیدی برایِ امت‌اش آورده است، مسیحیان، و نیز یهودیان، بدجور یکّه خوردند. این روایتِ تازه از تک‌خداباوری، که سرانجام به نامِ «اسلام» شناخته شد، با سرعتی شگفت‌آور در سراسرِ خاورمیانه و شمال آفریقا دامن گسترد. بسیاری از گروندگان پرشور به اسلام در این سرزمین‌ها (که فرهنگِ هلنی در آن‌ها چندان ریشه نگرفته بود) از تثلیث‌باوریِ یونانی، که راز و رمزِ خدا را به زبانی بازگو می‌کرد که برای‌شان بیگانه بود، به ساده‌گی روی گرداندند و برداشتی سامی‌تر از واقعیتِ خدایی را پذیرفتند.

۵

وحدت: خدای اسلام

حدود سال ۶۱۰ مسیحی، در شهرِ پُررونقِ مکه در حجاز، بازرگانی عرب که نه کتاب مقدس خوانده بود و نه شاید نامی از اِشَعیا، اِرمیا و حِزقیل شنیده بود، تجربه‌ای بسیار همانندِ تجربه‌یِ آنان را از سر گذراند. محمدبن عبدالله[ص] که عضوی از قبیله‌یِ مکّیِ قریش بود، هر ساله در ماه رمضان برایِ خلوت‌نشینیِ معنوی به کوه حراء در بیرونِ شهر می‌رفت. این گونه خلوت‌نشینی نزدِ عرب‌هایِ شبه‌جزیره‌یِ عربستان بس رایج بود. در این روزها محمد خدایِ متعال را عبادت می‌کرد و تنگدستانی را که به دیدارَش می‌آمدند، خیرات و صدقات می‌بخشید. شاید ساعت‌ها نیز اندیشناک می‌گذراند. از روندِ کارهای‌اش در آینده پیداست که او از نابه‌سامانیِ نگرانی‌آورِ مکه، با همه‌یِ کامیابی‌هایی آن روزهای‌اش، به خوبی آگاه بوده است. تا دو نسلِ پیش از آن، قریش همانندِ دیگر قبیله‌هایِ بدوی، بیابانگردیِ رنجباری را در صحراهایِ عربستان از سر گذرانده بود. در آن روزها، برایِ زنده ماندن می‌بایست تا پایِ جان زحمت کشید. اما در سال‌هایِ پایانیِ سده‌یِ ششم مسیحی، قریشیان کار و بارشان در تجارت سخت رونق گرفته بود و مکه را مهم‌ترین کانونِ داد و ستدِ عربستان ساخته بودند. آنان چنان ثروتی بهم رسانده بودند که خواب‌اش را هم نمی‌دیدند. ولی دگرگونیِ شتابانِ راه و رسمِ زندگی، پی‌آمدش این بود که سرمایه‌داریِ بی‌رحم و خشنی به جانِ ارزش‌هایِ قبیله‌ایِ کهن افتاد و همه را از سرِ راه روبید. مردم آشفته و گمگشته شده بودند. محمد[ص] می‌دید که قریش به راهی پُرخطر افتاده است و نیازمند شیوه‌یِ عقیدتی‌ای‌ست تا آنان را در سازگار شدن با حال و روزِ تازه یاری دهد.

در آن زمانه، هر چاره‌گریِ سیاسی رنگِ دینی به خود می‌گرفت. محمد[ص] می‌دید که پول شده است دین و ایمانِ قریشیان. البته جایِ تعجب هم نبود، چه آنان می‌دیدند که این پول‌ها آنان را از دربه‌دریِ زندگی چادرنشینی، از گرسنه‌گی و از خشونت، که دامنگیرِ قبیله‌هایِ صحرایِ عربستان بود و دمادم هستی‌شان را تهدید می‌کرد، نجات داده است. آنان اینک به اندازه‌یِ کافی خوراک داشتند و در پیِ آن بودند که مکه را از کانونی همه ملتی برایِ بازرگانی و دادوستدهایِ مالیِ کلان بسازند. احساس می‌کردند که سَروَر و اربابِ خوداند و گویا برخی حتا گمان می‌کردند که با پول‌شان می‌توانند برایِ خود جاودانه‌گی دست و پا کنند. ولی محمد[ص] می‌دید که این به فکرِ خود بودن، شیرازه‌یِ قبیله را از هم می‌پاشد. در روزگارِ چادرنشینیِ قدیم، قبیله مقدم بر فرد بود. هر یک از اعضاء قبیله می‌دانست که هستی‌اش وابسته‌یِ هستیِ دیگری‌ست. این بود که وظیفه داشتند از مستمندان و ناتوانانِ قومِ خود دستگیری کنند. ولی اکنون فردباوری جایِ آرمانِ جمعی را گرفته بود و رقابت همه‌گیر شده بود. همه در کارِ مال‌اندوزی بودند و اعتنایی به قریشیانِ تهی‌دست نداشتند. طایفه‌ها، یا خاندان‌هایِ کوچک‌تر قبیله، برایِ سهم بردن از ثروت‌هایِ مکه به جانِ هم می‌افتادند و پاری از طایفه‌ها که از همه وامانده‌تر بودند (مثل هاشم طایفه‌یِ خود محمد[ص]) هستی‌شان را در خطر می‌دیدند. محمد[ص] به این باور رسیده بود که قریشیان باید به ارزش‌هایی بَرین روآورند و از خودمداربینی و آز دست بردارند، وگرنه قبیله‌شان بر اثر کش‌مکش‌هایِ درونی، از نظر اخلاقی و سیاسی از هم خواهد پاشید.

وضع در بقیه عربستان هم چندان دلگرم‌کننده نبود. قبیله‌هایِ بَدَویِ حجاز و نجد قرن‌ها بر سرِ نیازمندی‌هایِ اولیه‌یِ زندگی با هم ستیزیده بودند. عرب‌ها برایِ ایجادِ روحیه‌یِ جمعی، که شرطِ بقاشان بود، ایده‌ئولوژی‌ای به نام مروّت پرورده بودند که بسیاری از کارکردهایِ دین را انجام می‌داد. این مردم چندان وقتی برایِ دین، به معنایی عرفیِ کلمه، نداشتند. ایزدکده‌ای از خدایان بود و عرب‌ها در پرستشگاه‌هاشان این خدایان را عبادت می‌کردند، ولی اسطوره‌ای که ربطِ این خدایان و مکان‌هایِ مقدس را با زندگی روحی روشن سازد، هنوز ساخته نشده بود. آنان هیچ پنداشتی از زندگی‌ای پس از مرگ نداشتند، ولی در عوض عقیده داشتند دَهر همه‌کاره است. این نگرش، برایِ جامعه‌ای که میزانِ مرگ و میر در آن، آن همه بالا بود شاید ضروری بود. دانشورانِ غربی

مروّت را به «مردانه‌گی» ترجمه می‌کنند ولی این کلمه پرمعناتر از این‌هاست، از جمله: دلیری در جنگ، صبر و بردباری در رنج کشیدن و سرسپرده‌گیِ بی‌چون و چرا به قبیله. مروت و فضیلت‌های‌اش حکم می‌کردند که یک عرب با دل و جان گوش به فرمانِ سیّد، یعنی سرکرده، باشد و حتا به جانِ خود هم نیندیشد؛ می‌بایست خود را وقفِ وظیفه‌یِ جوانمردانه‌یِ درافتادن با هر بی‌عدالتی‌ای که به ضدِقبیله روا داشته می‌شد و حمایت از تنگدستانِ آن کند. سیّد برایِ سرِ پا نگه داشتن حیاتِ قبیله دارایی آن را به تساوی تقسیم می‌کرد و کشته شدنِ هر یک از افرادش را با کشتنِ عضوی از قبیله‌یِ قاتل انتقام می‌گرفت. در این جاست که اخلاقِ جمعی به خوبی خود را نشان می‌دهد. تکلیف این نبود که شخصِ قاتل مجازات شود زیرا در جامعه‌ای مثلِ عربستانِ پیش از اسلام، به راحتی می‌شد گُم و گور شد. پس برایِ انتقام کشیدن، فقط یک نفر از قبیله‌یِ دشمن، هر که می‌خواهد باشد، بس بود. در جایی که از قدرتِ مرکزی خبری نبود و هر قبیله‌ای قانونی برایِ خود داشت و از پلیس و این چیزها هم اثری نبود، خون‌خواهی تنها راهِ تضمین کمینه امنیتِ اجتماعی بود. اگر سرکرده‌ای در انتقام‌کشی موفق نمی‌شد، دیگر کسی به قبیله‌اش ارجی نمی‌نهاد و هرکس می‌توانست بی‌ترس از مجازات، افرادِ آن قبیله را بکشد. بنابراین، خون‌خواهی شکلِ راست و پوست‌کنده‌یِ عدالت بود تا هیچ قبیله‌ای نتواند به ساده‌گی بر دیگران برتری یابد. گاه نیز مردم احساس می‌کردند انتقامِ گرفته شده فراخورِ جنایتِ انجام شده نیست، آن گاه بود که قبیله‌ها به دورِ باطلی از خشونت گرفتار می‌آمدند و یک خون‌خواهی، خون‌خواهیِ دیگر را به دنبال می‌آورد.

به هرحال، گرچه مروّت دَدمنشانه بود، ولی خوبی‌هایی هم داشت. حسِ برابری‌خواهی را تیزتر می‌کرد و بی‌اعتنایی به مادیات را قوت می‌بخشید، و این برایِ سرزمینی که مواد اولیه‌یِ زندگی در آن اندک بود، ضروری می‌نمود. مرامِ مهمان‌نوازی و دست‌ودلبازی، فضیلت‌هایِ بزرگی شمرده می‌شدند و عرب‌ها را از دلواپسی برایِ فرداها خلاص می‌کردند. این خصلت‌ها، چنان که خواهیم دید، در اسلام اهمیتِ بسیار پیدا کردند. مروّت، قرن‌ها به عرب‌ها خدمت کرده بود ولی در سده‌یِ ششم دیگر پاسخگویِ اوضاع جدید نبود. در سال‌هایِ پایانیِ دوره‌یِ پیش از اسلام، که مسلمانان جاهلیت می‌خوانندش، ناخرسندی و ناآرامیِ روحی در میان مردم بالا گرفته بود. دو امپراتوریِ پرقدرتِ ساسانی و بیزانس عرب‌ها را دوره کرده بودند. اندیشه‌هایِ تازه از سرزمین‌هایِ

دارایِ شهرنشینیِ پابرجا، به عربستان راه پیدا می‌کردند؛ بازرگانانی که به سوریه و عراق رفت‌وآمد داشتند، از شگفتی‌هایِ تمدن داستان‌ها می‌گفتند. با این حال، به نظر می‌رسید که عرب‌ها محکوم بودند تا ابد در بربریت سر کنند. جنگ‌های مداوم نمی‌گذاشتند قبیله‌ها داروندارِ ناچیزشان را رویِ هم بریزند و مردمِ عربِ متحدی، که از آن تصورِ گنگی داشتند، بشوند. آنان نمی‌توانستند سرنوشتِ خود را خود به دست بگیرند و تمدنی از برایِ خـود پی بریزند، مگر پیوسته خـود را در اختیارِ قـدرت‌هایِ بـزرگ می‌نهادند تا از ایشان بهره‌برداری شود. چنان که ناحیه‌یِ حاصلخیز و پررونقِ جنوبِ عربستان، که کشور کنونیِ یمن است و از باران‌هایِ موسمی برخوردار، یکی از ایالت‌هایِ ایران شده بود. در عین حال، اندیشه‌هایِ نوی که به آنجا رخنه می‌کردند، فردگرایانه بودند و اخلاقِ جمعیِ کهن را خراب می‌کردند. از جمله اعتقاد به زندگی پس از مرگ، در مسیحیت، سرنوشتِ فرد را تقدیس می‌کرد. این دید چه‌گونه می‌توانست با آرمانِ قبیله‌ای، که فردا را به تابعیت از گروه وامی‌داشت و تأکید می‌ورزید که نامیراییِ فرد در ماندگاریِ قبیله است، جور دربیاید؟

محمد[ص] نبوغِ کم‌نظیری داشت، در ۶۳۲ مسیحی که درگذشت، توانسته بود تمام قبیله‌هایِ عربستان را در اجتماع تازه‌ای به نامِ امّت متحد کند. او به عرب‌ها معنویتی بخشید سازگار با سنت‌هایِ خودشان. معنویتی که قدرتِ نهفته‌شان را آزاد کرد و آنان توانستند صدساله امپراتوریِ بزرگی از آن خـود بنیاد گذارند که از کوه‌هایِ هیمالیا تا پیرنه را دربربگیرد و تمدنی یگانه را پایه‌ریزی کند. با این همه، وقتی محمد[ص] در دوره‌یِ خلوت‌نشینی‌اش در ۶۱۰ در غارِ کوهِ حراء به عبادت نشسته بود، هرگز خیال‌اش را هم نمی‌کرد به چنین کامیابی بزرگی دست بیابد. او نیز مثلِ بسیاری از عرب‌ها به این نتیجه رسیده بود که اللّه، خدایِ بزرگِ جمعِ خدایانِ قدیم، که نام‌اش به معنیِ «خدا» بود، همان خدایی بود که یهودیان و مسیحیان می‌پرستیدند. او همچنین به اینجا رسید که فقط پیامبری از جانب این خدا می‌تواند مشکلاتِ این مردم را چاره کند، ولی هرگز باورش نمی‌شـد که او خـود همان پیامبر خواهد بود. عـرب‌ها هـم از این که اللّه برای‌شان پیامبری و یا کتاب مقدسی خاصِ خودشان نفرستاده ناخشنود بودند، تازه آنان از دیرباز پرستشگاهی هم برای‌اش ساخته بودند. در قرن هفدهم بیشترینه‌یِ عرب‌ها اعتقاد پیدا کرده بودند که کعبه، پرستشگاهِ مکعبِ وسطِ شهر مکه، که از قدیم ندیم به جا مانده بود،

در اصل وقفِ اللّه بوده، گرچه در آن زمان هنوز هُبَل، ایزدِ نباتیون، را در آنجا پرستش می‌کردند. مردم مکه سخت به کعبه می‌بالیدند که بزرگترین مکان مقدس در عربستان است. عرب‌ها هر ساله از سراسرِ شبه جزیره به زیارت حج به مکه می‌آمدند و به مدت چند روز مراسم سنتی را بجا می‌آوردند. در حریم کعبه خشونت ممنوع بود تا عرب‌ها بتوانند دشمنی‌هایِ دیرینِ قبیله‌ای را به طور موقت فراموش کنند و در آرامش با هم دادوستد کنند. قریشیان می‌دانستند که بی‌این پرستشگاه آنان هرگز به آن موفقیت تجاری دست پیدا نمی‌کردند و بخش بزرگی از اعتبارشان نزدِ دیگر قبایل از اینجا بود که نگاهبانانِ کعبه و پاسدارِ قدسیتِ کهن‌اش بودند. با این حال، گرچه اللّه به قریشیان علاقه‌یِ خاصی داشت، ولی هنوز پیامبری چون ابراهیم، موسا یا عیسا برای‌شان نفرستاده بود و عرب‌ها کتاب مقدسی از آن خود نداشتند.

این بود که عرب‌ها به لحاظ روحی خود را فرودست احساس می‌کردند. یهودیان و مسیحیانی که عرب‌ها باشان برخورد می‌کردند آنان را ریشخند می‌کردند که مردمی بَربَر صفت‌اند و هنوز از خدا به ایشان وحی نشده است. عرب‌ها از دست این مردم که دانشی داشتند که آنان نداشتند، آزرده بودند و در عین حال به ایشان احترام هم می‌گذاشتند. با آن که عرب‌ها یهودیت و مسیحیت را از کیشِ چند-خدایی خود برتر می‌دانستند این دو دین در آن منطقه پیشرفت چندانی نکرده بودند. چندتایی قبیله‌یِ یهودی، از جایی نامعلوم، در زیستگاهِ یثرب (مدینه‌یِ پسان) و فَدَک در شمال مکه و قبیله‌هایی نیز در شمال، در مرزِ میان ایران و امپراتوریِ بیزانس، زندگی می‌کردند که به مسیحیتِ نسطوری یا مونوفیزیت گرویده بودند. با این همه، این عرب‌هایِ بَدَوی رویِ پایِ خود ایستاده بودند و، برخلاف برادران یمنی‌شان، هیچ خیال نداشتند فرمانبردارِ قدرت‌هایِ بزرگ شوند و خوب می‌دانستند که ایرانیان و بیزانسیان، برایِ پیشبُردِ نقشه‌هایِ کشورگشایانه‌یِ خود، از یهودیت و مسیحیت بهره‌برداری کرده بوده‌اند. شاید هم پی برده بودند که از بی‌سر و سامانیِ فرهنگی، که با از هم‌پاشیدنِ سنت‌هاشان پیش آمده بود، در رنج‌اند. این بود که آنان تشنه‌یِ یک ایده‌ئولوژیِ ناآشنا بودند که با زبان و سنتی ناآشنا به ایشان برسد.

پاری از عرب‌ها گویا به دنبالِ تک‌خداپرستیِ بی‌طرفانه‌تری بودند که رنگ و بویِ جهان‌گشایانه نداشته باشد. در آغاز قرن پنجم، تاریخ‌نگارِ مسیحی فلسطینی سوزومنوس

گزارش می‌دهد که برخی از عرب‌هایِ سوریه چیزی را که دین اصیل ابراهیم می‌خواندند از نو کشف کرده‌اند، ابراهیمی که پیش از آن که خدا تورات و انجیل را فروفرستد زندگی می‌کرده و از این‌رو نه یهودی بوده است و نه مسیحی. محمدابن‌اسحق (در گذشته در ۷۶۷ میلادی)، نخستین زندگینامه‌نویسِ محمد[ص]، می‌نویسد اندکی پیش از آن‌که او به پیامبری فراخوانده شود چهارتن از قریشیانِ مکه بر آن شده بودند که حنفیّه، یعنی دینِ راستین ابراهیم، را بیابند. برخی از پژوهشگران غربی را نظر بر این است که این فرقه کوچک حنفیه افسانه‌ای دینی‌ست و نشانی از ناآرامیِ روحیِ جاهلیت، که البته اساسی واقعی هم می‌بایست داشته باشد. سه تن از چهار حنیف را مسلمانانِ نخستین به خوبی می‌شناختند: عبداللّه‌بن جَحش پسر عمّ محمد[ص]، وَرَقه‌بن نوفل، یکی از رایزنانِ معنوی محمد[ص]، که سرانجام مسیحی شد، و زَیدابن عمرو، عمویِ عمربن الخطاب، از نزدیک‌ترین یارانِ محمد[ص] و خلیفه‌ی دوم امپراتوریِ اسلامی. می‌گویند روزی زَید، پیش از این که در پیِ یافتنِ دین ابراهیم از مکه راهیِ سوریه و عراق شود، بر خانه‌یِ کعبه تکیه زده بود و با قریشیان، که به رسمِ معمول به گِردِ کعبه می‌چرخیدند و عبادت می‌کردند، می‌گفت: «ای قریشیان، سوگند به او که روحِ زَید به دست اوست، هیچ یک از شما پیروِ دین ابراهیم نیست جز من.» سپس نومیدانه آواز داد: «خدایا، اگر می‌دانستم که تو چه سان دوست‌داری پرستیده شوی، همان‌سان می‌پرستیدم‌ات؛ ولی نمی‌دانم.»[1]

آرزویِ زَید برایِ دریافت وحیِ الاهی در سال ۶۱۰ میلادی، در هفتمین شب ماه رمضان در غارِ حراء چنین برآورده شد که محمد از خواب پرید و احساس کرد حضورِ خداوند او را فراپوشیده است. این تجربه را او سپس چنین بازگو کرد که فرشته‌ای بر وی ظاهر شده و فرمان داده که: «بخوان! (اِقرأ). همانند بسیاری از پیامبرانِ عبری که تمایل نداشتند کلام خدا را بر زبان آورند، محمد نیز سر باز می‌زند و به اعتراض می‌گوید: «خواندن نمی‌توانم!» آخِر او که کاهِن نبود، یعنی از آن پیشگویانِ شوریده سری در عربستان که مدعیِ دریافتِ الهامات غیبی بودند. ولی، به گفته‌یِ محمد، فرشته چنان وی را گرم در آغوش می‌فشارد که نزدیک است قالب تهی کند. محمد بی‌تاب که می‌شود، فرشته رهای‌اش می‌کند و از نو فرمان می‌دهد: «بخوان!» محمد[ص] باز سرمی‌تابد و فرشته دگرباره در آغوش می‌گیردش تا این که محمد توان‌اش نمی‌ماند و

پس از سه بار آغوش‌گیریِ دردناک، نخستین کلمات کتاب مقدسِ جدید از دهان‌اش سرریز می‌کنند:

بخوان به نام پروردگارت که آفرید.
که انسان را از خون بسته آفرید.
بخوان و پروردگارِ تو کریمترین است.
همان که با قلم آموزش داد.
به انسان آنچه را که نمی‌دانست، آموخت![۲]

کلام خدا برایِ نخستین بار به زبان عربی بازگو می‌شود و متن آن، بعدها، قرآن، یعنی خواندن، نام می‌گیرد.

محمد[ص]، پریشان و آشفته جان، به خود می‌آید. می‌ترسد که نکند کاهن شده باشد، همان‌هایی که نامِ نیک نداشتند و مردم به هنگام گم شدنِ شتری نزدشان به مشورت می‌رفتند. معروف بود که کاهن جنّ زده است. و جنّ روحی بود که در دشت و بیابان خانه داشت و هوسباره بود و مردم به گمراه می‌انداخت. شاعران هم می‌گفتند که انگار جنّ‌هایی خاص می‌گیرندشان. چنان که حسن‌بن ثابت، شاعرِ یثربی که سپس مسلمان شد، می‌گوید به هنگام رسالتِ شاعرانه، جنّ‌اش بر وی ظاهر می‌شود، بر زمین‌اش می‌افکند و واداراش می‌کند کلماتی را که بر وی الهام شده بر زبان جاری کند. این تنها شکلِ الهام بود که محمد[ص] می‌شناخت و فکرِ این که نکند مجنون، یعنی جنّ‌زده، شده باشد چنان‌اش نومید می‌ساخت که دیگر نمی‌خواست زنده بماند. او کاهنان را، با آن غیب‌گویی‌هایِ بی‌سر و ته‌شان، سرزنش می‌کرد و بسیار دقت داشت که قرآن با شعرِ عرفیِ عربی همانندی پیدا نکند. اینک هراسان از غار بیرون می‌دود. به سراش می‌زند خود را از کوه پرتاب کند و بکشد. ولی در کنارِ کوه، موجودِ دیگری به نظرش می‌آید که پسان او را مَلَک جبرئیل می‌خواند:

چون به میان کوه رسیدم، آوازی شنیدم از جانب آسمان که می‌گفت یا محمد تویی پیغامبر خدای و منم جبرئیل. چون این آواز شنیدم، سر برافراشتم جبرئیل را دیدم به صورت مردی ایستاده بود و قدم‌ها هر دو در آفاق آسمان فروهشته بود... در وی نگاه

می‌کردم و نه از پیش می‌رفتم و نه از پس. و در هر گوشه از آسمان که نگاه می‌کردم او را همچنان دیدمی.[۳]

در اسلام، جبرئیل همسان روح‌القدس وحی است و خدا به میانجیِ او با آدمی در تماس می‌آید. او نه فرشته‌ای زیبا و طبیعی، که حضورِ همه‌جا باش چیره‌گری‌ست که خلاصی از وی ممکن نیست. محمد نیز همان تجربه‌ای از امرِ مینوی را از سر می‌گذراند که پیامبرانِ عبری قَدّوش، یعنی قدوس، غیریتِ هراسناکِ خدا، نامیده بودنداش. این پیامبران هم وقتی به چنین حالی گرفتار می‌آمدند احساس می‌کردند به مرگ نزدیک می‌شوند و جسم و روح‌شان دیگر نمی‌کشد. ولی محمد[ص]، برخلاف اِشَعیا و اِرمیا، از اسبابِ دلجویی و پشتیبانیِ سنتی و جاافتاده محروم بود. این تجربه‌یِ هراسناک انگار ناگهان از آسمان بر وی نازل شده و از بیخ تکان‌اش داده بود. او هول‌زده و بی‌اختیار به نزدِ همسرش خدیجه می‌شتابد.

محمد[ص] لرزلرزان و چهار دست و پا خود را بر زمین می‌کشد و به دامانِ خدیجه می‌اندازد، و بلندبلند می‌گوید: «بپوشانم، بپوشانم!» و از خدیجه می‌خواهد که او را از حضورِ الاهی در امان بدارد. ترس که فروکش می‌کند، محمد از خدیجه می‌پرسد آیا او راستی راستی مجنون شده است، و خدیجه به وی قوت قلب می‌دهد که: «نه جانم، گمان نکنم! تو با خویشان مهربان و غمخوارِ آنانی، تنگدستان را یار و یاوری. می‌خواهی اخلاقِ از دست رفته‌یِ مردم را به آن‌ها برگردانی. مهمان‌نوازی و دستگیر بی‌نوایان هستی!»[۴] کارهایِ خدا بی‌دلیل نیست و خدیجه پیشنهاد می‌کند که محمد این را با وَرَقه بن نوفل، که حالا مسیحی شده بود و با کتاب مقدس آشنا بود، در میان بگذارد. وَرَقه هم با یقینِ تمام می‌گوید: به محمد از خدایِ موسا و پیامبران وحی رسیده و او حالا فرستاده‌یِ خدا برایِ عرب‌هاست. سرانجام پس از چند سالی، محمد باورش می‌شود که پیامبر است و به موعظه‌یِ قریشیان می‌آغازد و متنی دینی به زبانِ ایشان می‌آورد.

اما، برخلاف تورات، که بنابر روایتِ خودِ کتاب مقدس، یکجا در کوه سینا بر موسا نازل می‌شود، قرآن کم‌کم و آیه به آیه، طیِ مدتِ بیست و سه سال، بر محمد الهام می‌شود. الهام‌گیری پیوسته با درد همراه بود. محمد[ص] سال‌ها بعد گفت: «نشد یک بار الهامی به من برسد و احساس نکنم که حال و دمی‌ست که قبض روح شوم.»[5] او

می‌بایست به کلام الاهی خوب گوش بسپرد و بکوشد از هر شهودی، که همه وقت به صورت کلام و به روشنی به وی دست نمی‌داد، معنایی فراهم کند. می‌گفت گاه پیام الاهی روشن است. جبرئیل را می‌بیند و گفته‌های‌اش را می‌شنود. ولی گاه نیز وحی در کلام نمی‌گنجد: «گاه وحی به صورتِ ارتعاش‌هایِ یک زنگ به من می‌رسد و این از همه وقت برای‌ام سخت‌تر است. از پیام این ارتعاش‌ها که باخبر می‌شوم، آن‌ها ناپدید می‌گردند.»[۶] زندگینامه‌نویسانِ اولیه محمد نشان می‌دهند که او با دقت به آنچه که ما شاید باید ناخودآگاه بنامیم‌اش، گوش می‌سپرده است. انگار که شاعری روندِ گوش سپردن به یک شعر را شرح می‌دهد که چه‌گونه کم‌کَمَک از پسِ پشتِ ذهن‌اش رو می‌آید و چنان عرض اندام می‌کند که گویی از وی جداست. در قرآن، خدا به محمد می‌گوید به سخنِ گنگ خوب گوش بسپارد، به آن چیزی که وردزورث «بی‌کُنشیِ خردمندانه*»[۷] می‌نامداش. او نباید زور بزند تا کلمه یا معنایِ خاصی بر زبان‌اش جاری شود، بلکه باید بگذارد وقت‌اش برسد تا معنایِ راستین خود چهره نماید:

زبانت را به شتاب در خواندن آن مجنبان
گردآوری و بازخوانی آن بر عهده‌ی ماست.
و چون آن را بازخوانیم، از بازخوانی‌اش پیروی کن
سپس شرح و بیان آن بر عهده ماست.[۸]

این روند، مثل هر خلاقیتی، روندی بود دُشخوار؛ چنان که محمد به خلسه فرومی‌شد و گاه مدهوش می‌گردید. و حتا اگر سرد هم بود، سراپا خیس عرق می‌شد و بیش‌ترِ وقت‌ها در درون خود صقلِ اندوه واری احساس می‌کرد که وامی‌داشت‌اش سر در میانِ زانوان بگیرد، و این همان حالتی‌ست که برخی عارفانِ یهودی آن زمانه از خود که بی‌خود می‌شدند به ایشان دست می‌داد ــ که البته محمد از این امر بی‌خبر بوده است.

جایِ شگفتی نیست اگر وحی با آن همه کشش و کوشش روانی همراه بود، زیرا محمد[ص] نه همان در کارِ یافتنِ سامانِ سیاسیِ سربه‌سر تازه‌ای برایِ مردم‌اش بود، که درگیرِ آفریدنِ یکی از آثار بزرگِ معنوی و ادبیِ همه‌یِ دوران‌ها نیز بود. او معتقد بود که

---

* A wise passiveness

دارد کلام ناگفتنیِ خدا را به زبان عربی درمی‌آورد، چه قرآن در معنویت اسلام از همان اهمیتِ بنیادینی برخوردار است که لوگوس برایِ مسیحیت. ما از محمد[ص] بیش از همه‌یِ پایه‌گذارانِ دین‌هایِ بزرگ آگاهی داریم و در قرآن، که تاریخِ یکایکِ سوره‌های‌اش را می‌توان با دقتی شایسته تعیین کرد، می‌بینیم که چه‌گونه دیداش رفته‌رفته شکل می‌گیرد و فراختر می‌شود و به افق‌هایِ دورتری دست می‌یابد. او در آغاز کار از همه‌یِ آنچه که می‌بایست انجام بگیرد آگاه نبود. ولی اندک‌اندک، و با پاسخ‌گویی به منطقِ درونیِ رویدادها، این امر بر وی آشکارتر شد. در قرآن از رویدادهایِ آغازِ کارِ اسلام تفسیر داده می‌شود و این در تاریخِ دین‌ها بی‌نظیر است. در اینِ کتاب مقدس، خدا گویی وضعیت جاری را تعبیر و تفسیر می‌کند، چنان که به پاره‌ای خرده‌گیری‌هایِ محمد پاسخ می‌دهد، در بابِ اهمیت یک جنگ یا ستیزه میان مسلمانان اولیه شرح و تفصیل می‌دهد و بر بُعدِ الاهیِ زندگی انسان انگشت می‌گذارد. قرآن نه به همین ترتیبی که امروزه می‌بینیم، بلکه آن‌جور که حوادث می‌خواستند و محمد[ص] سپس به معنایِ عمیق‌ترشان می‌اندیشید، به وی می‌رسیدند. هر بخشِ تازه‌ای که الهام می‌شد، محمد که خواندن و نوشتن نمی‌دانست، آن را بلندبلند می‌خواند و مسلمانان از بَر می‌کردنداش و چندتایی که سواد داشتند یادداشت می‌کردند. بیست سال پس از درگذشت محمد، برای نخستین‌بار این الهامات به طور رسمی گردآوری شدند. گردآورندگان، بلندترین سوره‌ها را در اول گذاشتند و کوتاه‌ترها را در آخر. این ترتیب آنقدرها هم که به نظر می‌رسد سرسریِ نیست، چه قرآن نه کتاب داستان است و نه کتاب استدلال که به نظم و ترتیبِ زمانی نیاز داشته باشد. بلکه به موضوع‌هایِ گوناگونی چون حضورِ خدا در جهانِ مادی، زندگیِ پیامبران و روزِ داوری می‌پردازد. به دیدِ یک نفر غربی، که زیباییِ شگفت‌آورِ زبان عربیِ قرآن را درنمی‌یابد، این کتاب شاید کسالت‌بار و تکراری بنماید. انگاری که یک موضوع را بارها و بارها از سر می‌گیرد. اما قرآن نه برای پیشِ خود خواندن، که برای آن است تا به آوازِ بلند خوانده شود. مسلمانان که بانگِ سوره‌ای از مسجدی به گوشش‌شان می‌رسد، همه‌یِ اصولِ ایمانی‌شان به یاد می‌آید.

محمد[ص] که در مکه به موعظه آغاز کرد، برخورداش با نقشی که بر عهده گرفته بود، فروتنانه بود. او فکر نمی‌کرد که در کارِ پی‌ریزیِ دینِ جهانیِ جدیدی‌ست، بلکه می‌خواست دین قدیم خدای واحد را به قریشیان یادآوری کند. در ابتدا حتا فکر نمی‌کرد که باید برای

دیگر قبیله‌هایِ عرب موعظه کند، مگر تنها برای مردم مکه و دوروبَراش.[۹] او رویای ایجاد حکومتی دینی در سَر نداشت و شاید هم نمی‌دانست دین سالاری چه‌گونه حکومتی‌ست. او در آن شهر هیچ کارِ سیاسی انجام نمی‌داد، بلکه فقط نذیر، یعنی بیم‌دهنده بود.[۱۰] اللّه وی را فرستاده بود تا قریشیان را نسبت به اوضاع خطیرشان هشدار بدهد. او در آغاز به کسی حکم نمی‌کرد. پیام‌اش امیدبخش بود. لازم نبود وجود خدا را به قریشیان ثابت کند. آنان خود معتقد بودند که اللّه آفریدگار آسمان و زمین است و بیش‌ترشان هم باور داشتند که او همان خدایی‌ست که یهودیان و مسیحیان می‌پرستیدند. وجودِ او مسلم بود. خدا هم در یکی از سوره‌هایِ اولیه قرآن به محمد[ص] می‌گوید:

و اگر از ایشان بپرسی چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده است و خورشید و ماه را رام کرده است، گویند الله؛ ...
و اگر از ایشان بپرسی چه کسی از آسمان آبی فرو فرستاد و زمین را پس از مرگش بدان زنده کرد، خواهند گفت الله؛[۱۱]

مسئله اینجا بود که قریشیان فکر نمی‌کردند درکُنهِ این باور چه چیزی نهفته است. آن جور که نخستین وحی می‌گفت، خدا یکایکِ قریشیان را از یک قطره نطفه آفریده بود؛ آنان برایِ قوت و روزی‌شان نیازمندِ خدا بودند و با این همه به خاطرِ سرکشی (یطغی) و اتکا به خود (استغنا)ی غیرواقعی، خود را مرکز عالم می‌دانستند[۱۲] و برای همین هم خود را اعضایِ مسئول یک جامعه‌یِ شریف عرب نمی‌دیدند.

از این رو، نخستین آیه‌هایِ قرآنی، همگی، قریشیان را فرامی‌خوانند تا از نعمت‌هایِ خدا، که به هر کجا نظر کنند می‌بینند، آگاه باشند. آنگاه خواهند دید که با همه‌یِ کامیابی‌هایِ جدید، تا چه اندازه باید شکرگزارِ او باشند. همچنین به وابستگیِ تمام و کمالِ خود به آفریدگارِ طبیعت پی خواهند برد.

مرگ بر انسان چقدر ناسپاس است.
مگر از چه چیزی او را آفریده است.
او را از نطفه‌ای آفریده است و اندازهٔ مقرر بخشیده است.
سپس راه را بر او آسان داشته است.

سپس او را میراند و او را در گور کند.
سپس هر زمان که خواهد او را برانگیزد،
حاشا، او آنچه به او فرمان داده بود، انجام نداد.
پس باید انسان به خوراک خویش بنگرد.
ما آب را به فراوانی فروریخته‌ایم.
سپس زمین را به نیکی برشکافته‌ایم. و در آن دانه رویانده‌ایم. و نیز انگور و سبزیجات.
و درخت زیتون و خرما. و بوستان‌های انبوه. و میوه و علف.
برای برخورداری شما و چارپایانتان.[۱۳]

پس، وجود خدا مسئله نبود. در قرآن، آدمِ بی‌ایمان (کافر به نعمة اللّه) یک بی‌خدا به معنای امروزیِ آن نیست، یعنی کسی که به خدا باور ندارد، مگر فردی‌ست که شکرِ نعمت‌هایِ خدا را بجا نمی‌آورد و با آن که می‌بیند تا چه اندازه مدیونِ خداست، با ناسپاسیِ تمام از تکریم او خودداری می‌ورزد.

قرآن نمی‌خواهد به قریش چیزِ تازه‌ای بیاموزد. همواره می‌گوید «یادآورِ» چیزهایِ از پیش شناخته شده است و می‌خواهد بر آن‌ها روشنیِ تازه‌ای بیندازد. قرآن بارها مطالب را با عبارت‌هایی آغاز می‌کند چون: «مگر ندیده‌اید ...؟» یا «آیا درنگریسته‌اید که ...؟» این جور نبود که خداوند خودسرانه ازآسمان فرمان صادر کند، بلکه با قریشیان از درِ گفت‌وگو درمی‌آمد. مثلاً به یادشان می‌آورد که کامیابی‌هاشان را بسی وامدارِ کعبه، خانه‌یِ اللّه، هستند و باید از این بابت شکرگزار باشند. قریشیان شیفته‌یِ مراسم حج و طواف به گِردِ کعبه بودند، ولی از وقتی خود و پیشرفت‌هایِ مادی‌شان را در کانونِ زندگیِ خویش نشاندند، معنی این مراسم کهن، که به زندگی‌شان جهت می‌داد، را فراموش کردند. آنان می‌بایست نشانه‌ها یا «آیاتِ» نیکی و قدرت خدا را در طبیعت بجویند. اگر موفق نمی‌شدند نیکخواهیِ خدا را در جامعه‌یِ خود بازآفرینی کنند، رابطه با ماهیت راستینِ چیزها را از کف می‌دادند. این بود که محمد پیروان‌اش را گفت در روز دوبار* به زانو درآیند و نماز گزارند. مسلمانان به یاریِ این حرکت‌هایِ بیرونی، درون خود را پرورش می‌دادند و به زندگیِ خود سمت و سویی دیگر می‌بخشیدند. سرانجام دین

* این امر مربوط به اوایل اسلام است. م

محمد[ص] اسلام خوانده شد که به معنایِ تسلیم شدن به اللّه است. مسلمان کسی بود که هستیِ خود را به پروردگار واگذار می‌کرد. قریشیان که مسلمانان اولیه را در کارِ نماز می‌دیدند وحشت می‌کردند. برای‌شان پذیرفتنی نبود که عضوی از قبیله‌یِ بلندپایه قریش، با قرن‌ها پیشینه‌یِ غرورآمیزِ استقلالِ بَدَوی، مثلِ برده‌ای بر خاک بیفتد. از این رو، مسلمانان نمازشان را در بیرون شهر و در پنهان می‌خواندند. واکنشِ قریشیان نشان داد که محمد روحیه‌یِ آنان را خوب می‌شناخته است.

در وجه عملی، اسلام به معنایِ آن بود که مسلمانان وظیفه داشتند جامعه‌یِ عادلانه‌ای بسازند که دستگیرِ فقیران و بی‌نوایان باشد. پیام اخلاقیِ اولیه قرآن ساده است: ثروت انباشتن و اموال اندوختن خطاست و درستِ آن است که داراییِ جامعه عادلانه تقسیم شود و هرکس بخشی از ثروت خود را برایِ کمک به فقیران مقرر دارد.[۱۴] زکات و صلوة دو رکن از ارکان پنجگانه‌یِ اسلام بودند. محمد[ص] نیز، مانندِ پیامبران عبری، اخلاقیْ را موعظه می‌کرد که از پرستشِ خدایِ واحد حاصل می‌شد و می‌توان آن را سوسیالیستی نامید. او اصولی اجباری درباره‌یِ خدا وضع نکرد. البتهِ قرآن به زیادی باریک شدن در الهیات مشکوک است و آن را ظنّ می‌نامد و طرد می‌کند، و ظنّ یعنی حدسیاتی بابِ دندانِ خود، درباره‌یِ چیزهایی که شاید هیچ کس نتواند بشناسد یا بیازمایدشان.

در قرآن، اما، اللّه کمتر از یهوه شخصی‌ست. او شور و عاطفه‌یِ خدای کتاب مقدس را ندارد. در «آیات» طبیعت فقط چیزکی از خدا را می‌توان دید و او چندان بَرین است که فقط در مَثَل‌ها می‌توان از او سخن گفت.[۱۵] این است که قرآن همواره از مسلمانان می‌خواهد که عالم را چون یک تجلی بنگرند؛ باید تخیل را به کار اندازند و در پسِ جهانِ پاره پاره قدرتِ یکپارچه‌یِ هستیِ آغازین و واقعیتِ بَرین را که در همه چیز ساری و جاری‌ست ببینند. مسلمانان می‌بایست دیدی قُدسی یا نمادین بیابند.

آری در آفرینشِ آسمان‌ها و زمین و در پیِ‌یکدیگر آمدن شب و روز و در کشتی‌ای که برای بهره‌وری مردم در دریا روان است، و آبی که خداوند از آسمان فروفرستاده است و بدان زمین را پس از مردنش زنده داشته و جانورانی که در آن پراکنده است، و درگرداندن بادها و در ابری که بین آسمان و زمین آرمیده است، مایه‌های عبرتی برای خردمندان است.[۱۶]

قرآن پیوسته بر لزومِ خِرَد برایِ پرده برگرفتن از «نشانه‌ها» یا «پیام‌ها»یِ خدا تأکید می‌ورزد. مسلمانان را نشاید که عقل را از خود دور کنند، بلکه باید به جهان با دقت و کنجکاوی درنگرند. همین دید بعدها مسلمانان را برانگیخت تا سنتِ درخشانی در زمینه‌یِ علوم طبیعی پدید آرند که، برخلاف مسیحیت، خطری برای دین به شمار نرفته است. مطالعه‌یِ کردوکارِ طبیعت نشان می‌دهد که طبیعت ساحت و خاستگاهی بَرین دارد که ما تنها می‌توانیم در نشانه‌ها و نمادها از آن سخن بگوییم. حتا داستان‌هایِ پیامبران و وصف‌هایِ روز قیامت و خوشی‌هایِ بهشت را نباید تفسیر تحت‌اللفظی کرد، مگر باید در آن‌ها چون مَثَل‌هایی از واقعیتی ناگفتنی و بَرتَر نگریست.

ولی بزرگترینِ نشانه‌ها خودِ قرآن است و هر پاره از آن یک آیه نامیده می‌شود. قرآن برای غربیان کتاب دشواری‌ست و همین خود ترجمه‌اش را با اِشکال بسیار روبه‌رو می‌کند. ترجمه‌یِ زبان عربی دشوار است. حتا ادبیات معمولی و گفته‌هایِ سیاستمداران، مثلاً به انگلیسی که برگردانده شوند، لحنی فاخر و غریب به خود می‌گیرند و این در مورد قرآن دو چندان می‌شود، که به زبانی پُرکنایه و سخت موجز نوشته شده است. به ویژه در سوره‌هایِ نخستین، زبانِ انسانی انگار در زیر فشارِ الاهی خُرد و پریش شده است.

بارها از مسلمانان شنیده‌ایم که ترجمه‌یِ قرآن را که می‌خوانند گویی یکسره کتاب دیگری را می‌خوانند، چه از زیباییِ زبان عربی هیچ اثری در آن نمی‌بینند. این کتاب از نام‌اش پیداست که برایِ بلندبلند خواندن است و آوایِ زبان، خود عامل اصلیِ تأثیر آن است. مسلمانان می‌گویند بانگ قرآن را که در مسجد می‌شنوند، احساس می‌کنند آوایی الاهی آنان را دربرمی‌گیرد، کمابیش همان جور که محمد را جبرئیل در کوه حرا در بر گرفت یا وقتی به هر سو می‌نگریست این فرشته را در افق می‌دید. قرآن کتابی برای کسب اطلاعات نیست، مگر برای دست‌یافتن به حسی الاهی‌ست و نباید تُندتُند خوانده شود:

> و بدینسان آن را به صورت قرآنی عربی نازل کردیم و در آن گونه گونه هشدار آوردیم، باشد که پروا پیشه کنند، یا پندی برای آنان پدید آورد.
>
> بزرگا خداوند که فرمانروای برحق است؛ و در [بازخوانی] قرآن پیش از به پایان رسیدن وحی آن شتاب مکن؛ و بگو پروردگارا مرا دانش افزای.[17]

مسلمانان ادعا می‌کنند که با برخوردِ درست با قرآن می‌توان به تعالی رسید، به آن واقعیت و قدرت غایی که در پَسِ پدیدارهایِ گذرایِ جهانِ خاکی نهفته است. بنابراین قرآن خواندن همانا ورزه‌ای معنوی‌ست که فهم‌اش شاید برای مسیحیان دشوار باشد زیرا زبان در نزدِ اینان تقدسی را ندارد که عبری، سانسکریت و عربی برایِ یهودیان، هندوان و مسلمانان دارد. مسیح کلام خداست و **عهد جدید** یونانی هیچ تقدسی ندارد. اما یهودیان نیز در بابِ تورات همین نظر را دارند. آنان سِفرهایِ پنجگانه‌یِ کتاب مقدس را که می‌خوانند چنین نیست که فقط چشم بر صفحه‌ها بدوانند. بلکه کلمه‌ها را بارها با آواز بلند می‌خوانند و آن‌ها را، که می‌پندارند خدا روزی به هنگام تجلی در کوه سینا اداکرده، مزه‌مزه می‌کنند. گاه چون شعله‌ای در برابرِ وزشِ روح‌القدس به پس و پیش می‌جنبند. پس کتاب مقدسی که یهودیان بدین شیوه می‌خوانند، با کتاب مقدسی که مسیحیان می‌خوانند و اسفارِ پنجگانه‌اش را گُنگ و خسته‌کننده می‌دانند، فرقِ بسیار دارد.

نخستین زندگینامه‌نویسانِ محمد همواره از شگفتی و حیرتی دم می‌زنند که عرب‌ها با اولین‌بار شنیدنِ قرآن به ایشان دست می‌داده است. بسیاری، در جا، مسلمان می‌شدند، چرا که فکر می‌کردند زبانی این همه زیبا تنها می‌تواند کارِ خدا باشد. بارها پیش می‌آمد که نو مسلمانی می‌گفت با شنیدنِ قرآن انگار خدا سراپای‌اش را فرا می‌گیرد و آن گاه همه‌یِ امیال و آرزوهایِ فروخفته‌اش سر بَرمی‌دارند و احساسات‌اش سرریز می‌کنند. عمربن الخطاب از مخالفانِ سرسخت محمد بود. او به دین چندخدایی کهن باور داشت و در کشتنِ محمد هیچ باکی نداشت. ولی همو با شنیدن قرآن مسلمان شد. از داستانِ مسلمان شدن‌اش دو روایت در دست است که به بازگو کردن‌شان می‌ارزد. روایتی می‌گوید روزی عمر بی‌گاه سر می‌رسد و می‌شنود خواهرش، که پنهانی مسلمان شده بود، دارد سوره‌یِ تازه‌ای را بلندبلند می‌خواند. او سراپا خشم به خانه درمی‌آید و فاطمه‌یِ بیچاره را بر زمین می‌اندازد که: این یاوه‌ها چه بود می‌خواندی؟ ولی خونین و مالین شدن فاطمه را که می‌بیند، شاید از شرم، صورت‌اش برافروخته می‌شود. پس دستنوشته‌ای را که مهمانِ قرآن خوان دستپاچه رها کرده و رفته، از روی زمین برمی‌دارد و بنا به خواندن می‌کند. عمر از شاعران شفاهیِ سرشناسِ زبان عربی بود و بسیاری از شاعران برای بحث در بابِ معنایِ کلمه‌ها به نزد او می‌رفتند. اما او که هرگز با همچون چیزی برنخورده، شگفت‌زده می‌گوید: «چه زبان زیبا و متینی!» و در جا به دینِ نوینِ اللّه

می‌گرود.[۱۸] زیباییِ زبان، نفرت و تعصب را در او پس می‌زند و به کانونی دریافتگر در درون‌اش، که او از آن بی‌خبر بوده است، می‌رسد. ما نیز شده گاه شعری خوانده‌ایم که به تارهایِ گیرنده‌ای واقع در لایه‌ای ژرفتر از عقل در اندرون‌مان چنگ زده است. در روایت دوّم آمده است که «عمر شبی در کنارِ کعبه محمد را می‌بیند که آرام آرام رو به آن حرم قرآن می‌خواند. کنجکاو می‌شود آن کلمات را بشنود. پس به پشتِ چادری که آن سنگ خارای مکعب عظیم را می‌پوشاند می‌خزد و دور می‌چرخد و می‌رود تا درست‌روبه‌رویِ پیامبر می‌رسد.» چنان که خود می‌گوید، «هیچ چیز در میان ما نبود جز چادر کعبه.» ـ تنها حفاظِ او. سپس جادویِ زبان عربی کارِ خود را می‌کند: «قرآن را که شنیدم، دل‌ام نرم شد و گریستم و اسلام در من وارد شد.»[۱۹] این قرآن بود که نگذاشت خدا واقعیتی توانا «در آن بالاها» بشود و او را به ضمیر و دل و هستیِ مومنان وارد کرد.

تجربه‌یِ عمر و دیگر مسلمانان که با قرآن اسلام آوردند، را شاید بتوان با تجربه‌یِ هنری قیاس کرد. گئورگ اشتاینر در کتاب‌اش ***حضورهایِ واقعی: آیا در آنچه می‌گوییم چیزی هست؟*** به همین نکته می‌پردازد. او از چیزی سخن می‌گوید که آن را «بی‌پروایی هنر، ادبیات و موسیقیِ جدی» می‌خواند، همانی که «سر در پنهان‌ترین گوشه کنارهایِ هستیِ ما فرو می‌بَرَد.» تازش یا بشارتی که به «خانه‌یِ کوچکِ وجودِ بی‌قرار ما» رخنه می‌کند و به ما فرمان می‌دهد: «زندگی‌تان را تغییر دهید!» پس از چنین فراخوان‌هایی، «دیگر مثل سابق نمی‌شود در این خانه زندگی کرد.»[۲۰] مسلمانانی چون عمر نیز، گویا، همین جاکن شدنِ حسی را از سر گذرانیده‌اند، یعنی همان بیداری و زیر و زَبر شدنِ حسیِ ژرفی که آنان را یاری می‌دهد گسستِ دردناک با سنت گذشته را به انجام برسانند. حتا قریشیانی که از پذیرش اسلام سر باز می‌زدند نیز از شنیدن قرآن پریشان می‌شدند و می‌دیدند قرآن با هر آنچه که دیده و شنیده‌اند فرق دارد. نه چون الهام‌هایِ کاهن و شاعر بود و نه مانندِ افسون جادوگران. در داستان‌ها آمده که توانگران قریش، که به محمد هیچ رویِ خوش نشان نمی‌دادند، آواز قرآن که به گوش‌شان می‌رسید به خود می‌لرزیدند. تو گویی محمد صورت ادبیِ یکسره تازه‌ای آفریده بود که برخی هنوز آمادگیِ دریافت‌اش را نداشتند ولی به گوش کسانی نیز بس خوش می‌نشست. بی‌این تأثیر قرآنی بعید بود اسلام بتواند پا بگیرد. دیدیم که نزد اسرائیلیان قدیم نزدیک به هفت صد سال طول کشید تا آنان از باورهایِ دینیِ کهن دست بردارند و به تک‌خداپرستی گردن گذارند،

ولی محمد عربْ‌ها را یاری داد تا این گذارِ دشوار را بیست وْ سه ساله سپری کنند. محمد چونان شاعر و پیامبر، و قرآن چونان متن و تجلیِ خدا نمونه‌یِ بس درخشان از همنواییِ ژرفی‌ست که میان دین و هنر وجود دارد.

محمد[ص] در نخستین سال‌هایِ رسالت‌اش، کسان بسیاری از نسل جوان را که گرفتارِ خوی و خصلت سرمایه‌دارانه‌یِ مکه شده بودند و نیز کسانی از گروه‌هایِ محروم و به حاشیه رانده‌ای چون زنان، بردگان و اعضای قبیله‌هایِ ضعیف را به اسلام درآورد. بنابر منابع اولیه، زمانی به نظر می‌رسید که تمام مکه آماده‌یِ پذیرشِ دین اصلاح شده‌یِ اللّه، به دست محمد، است. روشن است که توانگرانِ دم و دستگاه مکه، که از وضع موجود راضی‌تر از راضی بودند، خود را کنار کشیدند ولی از رهبریِ قریش به طور رسمی نبریدند تا زمانی که محمد پرستش خدایان دیگر را برای مسلمانان ممنوع کرد. محمد در سه ساله‌یِ اول رسالت‌اش گویا از تک‌خدایانه بودن پیام‌اش سخنی به میان نمی‌آورد و مردم نیز شاید گمان می‌کردند که می‌توانند در کنار اللّه، خدای بزرگ، ایزدان سنتی‌شان را هم بپرستند. ولی محمد[ص] که این آیین‌های کهن را بت‌پرستی‌نامید و محکوم کرد، بیشترینه‌یِ پیروان‌اش را یک شبه از دست داد و مسلمانان خوار و طرد شدند. پیش از این دیدیم که گرویدن به خدایی واحد، با دگرگونیِ دردناکِ خودآگاهی همراه است. مسلمانان آغازین هم مثل مسیحیان نخستین، به بی‌خدایی (آته‌ایسم) متهم می‌شدند و بی‌خدایی به معنای تهدید بنیادهایِ جامعه بود. تمدنِ شهریِ مکه، نوپا و با همه‌یِ خود-بسندگیِ غرورآمیزِ قریشیان، دستاوردی شکننده بود. گویا بسیاری از مردم دچارِ همان ترس و بی‌تابیِ رُمیانی شده بودند که برای کشتار مسیحیان فریاد سر داده بودند. به نظر می‌آید قریشیان بُریدن از ایزدانِ سنتی را تهدیدی ژرف احساس می‌کردند و چیزی نگذشت که زندگی محمد در خطرِ نابودی افتاد. پژوهندگان غربی، زمانِ این گسست از قریشیان را با نفی سه تا از ایزدانِ عربستان که نزد عرب‌های حجاز بس عزیز بودند مربوط می‌دانند. اللات (به معنایِ مادینه ایزد) و اَلعُزّی (والاجاه) که معبدهاشان به ترتیب در طائف و نَخلَه در جنوب شرقی مکه بودند و منات (به معنی سرنوشت‌ساز) که پرستشگاه‌اش در قُدَید در کناره‌یِ دریای سرخ بود. اینِ ایزدان به اندازه‌یِ Juno یا Pallas Athene آن همه شخصی نشده بودند. آن‌ها را بنات‌اللّه یا دختران خدا، می‌نامیدند ولی این لزوماً به معنای آن نیست که عرب‌ها برای خود ایزدکده‌ای فراهم کرده بودند. آنان

این اصطلاح‌های خویشاوند را برای نشان دادن رابطه‌ای انتزاعی به کار می‌بردند. چنان که بَنات الدَهر (دختران سرنوشت) صرفاً به معنای بدبیاری و دگرگونی بود. اصطلاح بنات‌الله شاید فقط به معنای «موجوداتِ ایزدی» بوده‌است. این ایزدان را در معبدهاشان، نه با تندیس‌هایِ واقع‌نما، بلکه مانند کنعانیانِ باستان، با تخته سنگ‌هایی بزرگ و افراشته نمایش می‌دادند. البته عرب‌ها خودِ این سنگ‌ها را نمی‌پرستیدند، بلکه آن‌ها را به چشم کانونی برای توجه به خدا می‌نگریستند. پرستشگاه‌هایِ طائف، نَخلَه و قُدَیر، مانندِ مکه و کعبه‌اش، آماج‌های معنویِ پرارجی در چشم‌اندازِ عاطفیِ عرب‌ها بودند. نیاکان‌شان از گذشته‌های دور در آن‌ها عبادت کرده بودند و همینِ خود حسِ آرام‌بخش تداوم را به آنان ارزانی می‌داشت. بنات‌اللّه همه پندار و زاییده‌یِ خیال بوده‌اند و بس:

آیا شما لات و عزّی را نگریسته‌اید
و آن دیگری منات راکه سومین است ...
آنها چیزی جز نامهایی که شما و پدرانتان نامیده‌اید، نیست. [و] خداوند بدان حجتی فرو نفرستاده است، جز از پندار و خواسته‌ی دلها پیروی نمی‌کنند، حال آنکه به راستی برای آنان از سوی پروردگارشان هدایت آمده است.[۲۱]

این تند و تیزترین محکوم‌سازیِ ایزدانِ اجدادی‌ست که در قرآن آمده است و پس از این آیه‌ها دیگر جایی برای آشتی با قریش باقی نماند. از آن پس، محمد تک‌خداپرستی شد غیور و با چندخداپرستی کنار نیامد و شرک (به معنای شریک کردن موجودات دیگر با اللّه) بزرگترین گناه اسلام گردید. از منابع برمی‌آید که محمد در مورد چندخدایی سرسوزنی با قریش سازش نکرد.[۲۲] او مردی موقعیت‌سنج بود و اگر لازم نمی‌دید در امری چندان پافشاری نمی‌کرد. ولی وقتی قریشیان از او خواستند که کوتاه بیاید و بگذارد آنان خدایان اجدادی‌شان را بپرستند و او و مسلمانان‌اش هم اللّه را، او این پیشنهاد را رد می‌کند. چنان که قرآن می‌گوید: «من پرستنده‌یِ آنچه شما می‌پرستید نیستم. و شما هم پرستندگان معبود من نیستید ... شما را دین شما، و مرا دین من!»[۲۳] مسلمانان تنها در برابر خدا سر تسلیم فرود می‌آوردند و خود را واگذارِ خدایان ــ یا ارزش‌های ــ دروغینِ قریشیان نمی‌کردند.

درکِ یگانه‌گیِ خدا، شالوده‌یِ اخلاقیِ قرآن است. سر سپردن به چیزهایِ مادی یا

توکل کردن به موجودات فرودست او، شرک و بزرگترین گناه در اسلام است. محمد نیز، درست به سانِ متن‌های مقدس یهودی، باران ملامت بر سر خدایان می‌بارد که هیچ کاره‌اند. نه رزقی می‌دهند و نه روزی‌رسان‌اند. از دل سپردن به آن‌ها هیچ سودی عاید نمی‌شود، چه از آن‌ها کاری برنمی‌آید. در عوض مسلمان باید بداند که اللّه واقعیت نهایی و بی‌همتاست:

بگو او خداوند یگانه است.
خداوند مهتر [بی‌نیاز]
نزاده و زاده نشده است.
و او را هیچ کس همتا نیست.[۲۴]

مسیحیانی چون آتاناسیوس نیز گفته بودند که فقط پروردگارِ سرچشمه‌یِ هستی، توانِ نجات‌بخشی دارد. آنان این نظر را در آموزه‌هایی چون تثلیث و تن‌یافته‌گی [خدا در مسیح] بازگو کرده بودند. قرآن، با تکیه بر تصورِ سامی از وحدانیت الاهی، نمی‌پذیرد که خدا بتواند پسردار شود. هیچ خدایی نیست جز اللّه که پروردگار زمین و آسمان است و تنها اوست که نجات‌بخش آدمیان و روزی‌رسانِ مادی و معنوی‌ست. مسلمانان با تصدیق این که او الصمد، یعنی علتِ بی‌علتِ کل هستی، است به ساحتی از واقعیت در فراسویِ زمان و تاریخ رسیدند که آنان را به فراسویِ جدایی قبیله‌ای، که جامعه‌شان را پاره پاره کرده بود، کشانید. محمد می‌دانست که تک‌خدایی دشمن زندگیِ قبیله‌ای‌ست. خدایِ یگانه که کانونِ پرستش باشد، جامعه و نیز فرد را یکپارچه می‌کند.

البته اسلام برداشت ساده‌انگارانه از خدا ندارد. این خدای یگانه، هستنده‌ای چون خودِ ما نیست که بتوانیم بشناسیم و بفهمیم‌اش. عبارت «اللّه اکبر» که مسلمانان را به نماز فرامی‌خواند، میان خدا و بقیه واقعیت، همچنین میان خدا آن سان که در خود هست (الذات) و آنچه که ما درباره‌اش می‌توانیم بگوییم، فرق می‌گذارد. با این همه، خدایِ درنیافتنی و دست‌نیافتنی می‌خواست خود را بشناساند. بنابر حدیثی، خدا به محمد می‌گوید: «من گنج پنهان بودم، می‌خواستم شناخته شوم. پس جهان را آفریدم تا بشناسندم.»[۲۵] با درنگیدن در نشانه‌ها (یا آیاتِ) طبیعت و آیه‌هایِ قرآن، مسلمانان می‌توانستند در آن چهره‌یِ خدایی که به سویِ عالم گشته بود و قرآن وجه اللّه

می‌خوانَدَش، آنی نظر کنند. اسلام، به مانند دو دینِ پیش از خود، می‌گوید ما خدا را تنها در کردوکاراش، که در آن‌ها او هستیِ ناگفتنی خود را تا حدّ فهم ما پایین می‌آورد، می‌یابیم. قرآن از مسلمانان می‌خواهد که یک آگاهیِ هماره (تقوی) از چهره یا ذاتِ خدا، که آنان را از همه جانب دربرگرفته، در خود بپرورند: «به هر سو می‌نگری، چهره‌یِ اللّه را می‌بینی.»[۲۶] قرآن، همانند آباءِ مسیحی، خدا را امر مطلق می‌داند که فقط همو هستیِ راستین دارد: «هرکس که بر روی آن [زمین] است فناپذیر است. و [سرانجام] ذات پروردگارت که شکوهمند و گرامی‌ست، باقی می‌ماند.»[۲۷] در قرآن خدا نَود و نُه نام یا صفت دارد. این خود تأکید بر بزرگیِ اوست، که سرچشمه‌یِ همه‌یِ صفت‌هایِ نیکوست که در عالم می‌یابیم. بنابراین، عالَم از آن رو هست که او الغنی‌ست. او زندگی‌بخش (المحیی)، دانایِ برهمه چیز (العلیم) و آفریننده‌یِ سخن (الکلمه) است. پس، بی‌او نه زندگی هست، نه دانشی نه سخنی. راستی را که فقط خداست که وجودِ راستین و ارزشِ مطلق دارد. با این حال، نام‌هایِ خدایی گویا نقیضِ یکدیگراند. چنان که او هم القهار است، یعنی چیره‌گر است و پشت دشمن را می‌شکند، و هم الحلیم، شکیبایِ به تمام؛ هم القبیض (ستاننده) است و هم البسیط (بسیار بخشنده)؛ هم الخفیض (پَست‌کننده) است و هم الرفیق (بَرکشنده)؛ نام‌های خدا در دیانت اسلام نقش بزرگی دارند. این‌ها جمله‌گی به مومنان یادآوری می‌کنند که خدایی که پرستش می‌کنند در مقوله‌هایِ بشری نمی‌گنجد و تعریفِ ساده‌انگارانه را برنمی‌تابد.

نخستین رکن از ارکان اسلام، شهادت، یا اعتراف فرد مسلمان به قبول دین است: «شهادت می‌دهم که جز اللّه خدایی نیست و محمد پیامبر اوست.» این نه فقط به معنایِ تاییدِ وجود خدا، که تصدیقِ این است که اللّه یگانه واقعیت راسیتن، تنها شکلِ راستینِ هستی‌ست. او یگانه واقعیت، زیبایی و کمالِ راستین است. همه‌یِ هستندگانی که به نظر می‌آید وجود دارند و از این کیفیت‌ها برخوردارند، فقط تا آنجا این کیفیت‌ها را دارند که در این هستیِ بنیادی انباز باشند. لازمه‌یِ چنین تصدیقی این است که مسلمانان با مرکز قرار دادن و تقدم بخشیدن به خدا، یکپارچه شوند. تصدیقِ یگانه‌گیِ خدا تنها به این معنا نبود که خدایانِ دیگر چون بنات‌اللّه سزاوار پرستیدن نیستند. گفتنِ این که خدا یکی‌ست فقط تعریفی عددی نبود، بلکه مقصود آن بود که از این یگانه‌گی ابزاری برای پیش‌بردِ زندگی فرد و جامعه ساخته شود. یگانه‌گیِ خدا را در نَفس (self) عمیقاً یکپارچه‌گی یافته

می‌توان دید. اما یگانه‌گیِ خدا لازم می‌آورد که مسلمانان آمالِ دینیِ دیگران را نیز به رسمیت بشناسند. از آنجا که خدا فقط همین یکی بود، پس همه‌یِ دین‌هایی که به راه صواب بودند می‌بایست فقط از او برآمده باشند. ایمان به واقعیتی یکّه و بَرین در هر فرهنگی رنگی دیگر می‌گرفت و در جامعه‌هایِ مختلف به شیوه‌هایِ متفاوت بیان می‌شد، ولی هسته‌یِ همه‌یِ پرستش‌هایِ راستین ملهم از و متوجه به وجودی بود که نام‌اش نزد عرب‌ها، از گذشته‌های دور، اللّه بود. یکی از نام‌های خدایی در قرآن النّور است. در آیه‌هایی هم خدا سرچشمه‌یِ دانش است و نیز آن میانجی‌ای‌ست که از رهگذرش آدمی آنی امرِبَرین را نظاره می‌کند:

> خداوندنور آسمان‌ها و زمین‌است. داستان نورش همچون چراغدانی‌ست که در آن چراغی هست، و چراغ در آبگینه‌ای هست؛ آبگینه گویی ستاره‌ای درخشان است؛ [چراغ] از درخت مبارک زیتون ــ که نه شرقی است و نه غربی ــ افروخته شود. نزدیک است که روغنش، با آنکه آتشی به آن نرسیده است، روشنی دهد، نور در نور است.[۲۸]

کلمه‌یِ همچون گویایِ آن است که بحث از خدا در قرآن ماهیتی دارد در اساس نمادین. بنابراین، النور خودِ خدا نیست، مگر روشنایی‌ای‌ست که او به یک تجلی [چراغ] می‌بخشد که در دلِ آدمی [چراغدان] افروخته می‌شود. خودِ نور را نباید با هیچ یک از حاملان‌اش یکی گرفت، ولی او در همه‌یِ آن‌هاست. همچنان که تفسیرگرانِ مسلمان از آغاز گفته‌اند، نور نمادِ زیبنده‌ای از واقعیت خدایی بَرتر از زمان و مکان است. درخت زیتون کنایه از تداوم وحی تفسیر شده است، که از «ریشه» می‌تراود و در تجربه‌های دینیِ بس گونه‌گون شاخه شاخه می‌شود، چنان که نتوان در هیچ سنت یا باوری محلی به تنگنا انداخت‌اش یا با آن یکی انگاشت‌اش: پس نه شرقی‌ست و نه غربی.

روزی که وَرَقَه‌بن نوفلِ مسیحی به زبان آورد که محمد پیامبری راستین است، نه خود فکراش را می‌کرد که روزی مسلمان خواهد شد و نه محمد. محمد هرگز از یهودیان و مسیحیان نخواست به دین اللّه درآیند، مگر آن که خود می‌خواستند. سبب هم آن بود که آنان نیز خود وحی‌هایِ پُراعتباری داشتند. قرآن، وحی و پیام و نظرهایِ پیامبرانِ پیشین را باطل نمی‌کرد، بلکه تأکید داشت که تجربه‌هایِ دینیِ بشر با هم پیوسته‌اند. این نکته‌یِ مهمی‌ست که باید بر آن انگشت نهاد، زیرا بسیاری از غربیان می‌خواهند بگویند اسلام

دارای فضیلتِ مداراگری‌ست، ولی این چنین نیست. در عین حال مسلمانان از همان ابتدا کمتر از یهودیان و مسیحیان وحیِ دینیِ دیگر را طرد می‌کردند. نامداراگری‌ای که امروزه بسیاری کسان در اسلام محکوم می‌کنند از رقابت بر سَرِ خدا نیست بلکه از جایِ دیگری آب می‌خورد.[۲۹] مسلمانان با بی‌عدالتی مدارا نمی‌کنند، خواه بی‌عدالتیِ حاکمانِ خودی، چون محمدرضاشاه پهلوی، خواه بی‌عدالتیِ کشورهایِ قدرتمند غربی. قرآن، سنت‌های دینیِ دیگر را با چوب دروغین یا ناقص بودن نمی‌راند، بلکه هر پیامبرِ جدیدی را تاییدگر و پی‌گیرنده‌ی نظرات پیشینیان می‌داند. قرآن می‌گوید خدا برای هر قومی رسولانی بر رویِ زمین فرستاده است. بنابر سنت اسلامی، شمار این پیامبران ۱۲۴۰۰۰ است که رقمی نمادین برای نشان دادن بی‌نهایت است. این است که قرآن بارها تکرار می‌کند که پیامی ندارد که نِونو باشد و مسلمانان باید بر خویشاوندیِ خود با دین‌هایِ قدیم آگاه باشند:

> و با اهل کتاب جز به شیوه‌ای که نیکوتر است، مجادله مکنید، مگر با ستمگران آنان و بگویید به آنچه بر ما و [به آنچه] بر شما نازل‌شده ایمان آورده‌ایم، و خدای‌ما و خدایِ‌شما یکی‌است و ما همه فرمانبردار اوییم.[۳۰]

قرآن از پیام‌آورانی که عرب‌ها می‌شناختند ــ مانند ابراهیم، نوح، موسا و عیسا ــ و همه‌گی پیامبران یهودیان و مسیحیان هُم بودند، نام می‌برد. همچنین از هود و صالح یاد می‌کند، که برای عرب‌هایِ باستانِ اهل میدی [قوم عاد] و ثمود فرستاده شده بودند. امروزه مسلمانان معتقدند که اگر محمد[ص] از هندوان و بوداییان هم چیزی شنیده بود، حتماً از فرزانگان دینی‌شان یاد می‌کرد. پس از درگذشت محمد[ص]، اینان نیز، مثل یهودیان و مسیحیان، در امپراتوریِ اسلامی از آزادی دینی کامل برخوردار شدند. بر همین اساس، نظر مسلمانان این است که، در آن صورت قرآن، شَمَن‌ها و مردان مقدسِ سرخ‌پوستان آمریکا یا بومیان استرالیا، نیز گرامی می‌داشت.

چندی نگذشت که اعتقاد محمد[ص] به تداوم تجربه‌یِ دینی به محکِ آزمایش زده شد. مسلمانان پس از بریدن از قریش، دیگر نمی‌توانستند در مکه زندگی کنند. با بردگان و آزادشدگان، که از پشتگرمیِ قبیله‌ای بی‌بهره بودند، چندان بد رفتار کردند که چندتایی‌شان مُردند. طایفه خود محمد، هاشم، تحریم شد تا از زورِ گُشنه‌گی به زانو

درآید. همین محرومیت شاید سببِ مرگ همسر محبوب‌اش خدیجه شد. عاقبت زندگیِ خود وی به خطر افتاد. عرب‌هایِ چند-خدایی شمالِ ماندگاهِ یثرب از مسلمانان دعوت کرده بودند از طایفه‌یِ خود دل بکَنند و نزد آنان هجرت کنند. این برای عرب‌ها تحولی بی‌سابقه بود. قبیله، ارزشِ مقدس عربستان بود و چنین خطایی تجاوز به اصولِ اساسی شمرده می‌شد. یثرب گویا بر اثرِ جنگ‌هایِ بی‌امان میانِ قبیله‌های مختلف تکه پاره شده بود. از این رو بسیاری از مردمِ چند-خدایی یثرب آماده‌یِ پذیرش اسلام بودند تا مشکلات معنویِ آن آبادی را چاره کنند. در آن ماندگاه سه قبیله بزرگ یهودی زندگی می‌کردند و همین خود ذهن مردم آنجا را برای پذیرشِ تک‌خداپرستی آماده کرده بود. این بدان معنا بود که آنان به اندازه‌یِ قریشیان از انکارِ ایزدانِ عربستان در خشم نمی‌شدند. بنابراین در تابستان ۶۲۲ مسیحی نزدیک به هفتاد خانوار مسلمان راهیِ یثرب شدند.

سال پیش از هجرت به یثرب (که مسلمانان پسان نام‌اش را مدینه یعنی شهر گذاشتند) محمد کوشید قرابت دین خود را با یهودیت ــ آن جور که او می‌فهمید ــ نشان دهد. پس از آنهمه سال کار، جدا از یهودیان، او می‌بایست به فکر افتاده باشد که به پیروانِ این سنتِ پروپاقرصِ قدیمی نزدیک شود. این بود که مقرر کرد در روزِ کفاره‌یِ یهودیان، مسلمانان روزه بگیرند و فرمان داد به جایِ دوبار، مثل یهودیان سه بار در روز عبادت کنند. مسلمانان اجازه یافتند با زنان یهودی زناشویی کنند و بر آنان بود که برخی آداب غذا خوردن یهودیان را رعایت کنند. از این‌ها گذشته، مسلمانان اکنون می‌بایست مانندِ یهودیان و مسیحیان رو به اورشلیم عبادت کنند. یهودیانِ مدینه در آغاز حاضر شدند به محمد فرصتی بدهند. زندگی در آن آبادی تحمل‌ناپذیر شده بود و آنان، مثل بسیاری از چندخداپرستان مدینه، آماده بودند تا از آبِ گل‌آلود ماهی بگیرند، به خصوص که محمد[ص] به دینِ آنان آنهمه رویِ خوش نشان می‌داد. اما یهودیان عاقبت به محمد[ص] پشت کردند و با چندخداپرستانی که با این تازه‌واردان از مکه دشمنی می‌ورزیدند همدست شدند. آنان برای طرد محمد دلایلِ دینیِ درستی داشتند، چه معتقد بودند که دوره‌یِ پیامبری به سر رسیده است. آنان چشم به راهِ یک مسیح بودند. ولی در آن اوضاع هیچ یهودی یا مسیحی‌ای نمی‌توانست باور کند که پیامبر باشد. با این همه، یهودیان بنا بر

ملاحظات سیاسی حرکت می‌کردند. آنان از دیرباز با پشتیبانی کردن از این یا آن قبیله‌ یِ عربِ متخاصم، در آن آبادی قدرتی به هم رسانده بودند. اما محمد با وصل کردنِ این قبیله‌ها با قریش، امّتِ مسلمان را پدید آورد که نوعی اَبَرقبیله بود و یهودیان را نیز در بَر می‌گرفت. یهودیان که وضعیت خود را در مدینه روبه اُفت دیدند، عَلَم مخالفت برداشتند. به مسجد می‌آمدند «تا به داستان‌هایِ مسلمانان گوش دهند و دین‌شان را به ریشخند بگیرند و دست‌شان بیندازند.»[۳۱] به سببِ آن که از کتاب مقدس بسی بیش‌تر شناخت داشتند، خیلی راحت می‌توانستند از داستان‌هایِ قرآن مچ‌گیری کنند، چرا که پاری از آن‌ها یکسره با روایتِ کتاب مقدس فرق داشتند. یهودیان به ادعاهایِ محمد[ص] نیز می‌خندیدند و می‌گفتند خیلی عجیب است که آدمی ادعایِ پیغمبری کند ولی اگر شتراش گُم شود نتواند پیدایش کند. دست ردی که یهودیان بر سینه‌یِ محمد زدند شاید بزرگترین نومیدیِ زندگی‌اش را باعث شد و همه‌یِ وضعیت دینی‌اش را در ابهام فرو برد. ولی یهودیانی هم بودند که دست دوستی دراز کردند و گویا مسلمان شدند. آنان از کتاب مقدس با او سخن گفتند تا بتواند به انتقادهایِ یهودیان پاسخ دهد. محمد[ص] آگاهی‌اش از کتاب مقدس که بیش‌تر شد، دیدِ تازه‌ای پیدا کرد. او برای نخستین‌بار از تاریخچه‌یِ درستِ پیامبران، که تا آن زمان تصوری گنگ از آن داشت، آگاه شد. اینک می‌دانست ابراهیم پیش از موسا و عیسا می‌زیسته و این برای او اهمیت بزرگی داشت. شاید تا آن زمان می‌پنداشت که یهودیان و مسیحیان هر دو از یک دین‌اند. ولی حالا می‌دانست که این دو با هم اختلاف‌هایِ بزرگی دارند. از دیدِ کسانی چون عرب‌ها، که از بیرون نگاه می‌کردند، این دو دین فرقِ چندانی با هم نداشتند. پس این فکر منطقی می‌نمود که پیروانِ تورات و انجیل مواردی نادرست، از جمله شریعت شفاهی Oral Law من درآوردیِ خاخام‌ها و نظریه کفرآمیزِ تثلیث را در حنفیه، دین ناب ابراهیم، وارد کرده باشند. محمد همچنین دریافت که یهودیان در کتاب مقدس خودشان مردمی بی‌ایمان خطاب شده‌اند که به پرستشِ گوساله‌یِ زرین روی آورده و کافر شده‌اند. جدل با یهودیان در قرآن لحن تند و تیزی دارد و می‌رساند که مسلمانان، در پیِ وازنشِ یهودیان، سخت احساسِ تهدید می‌کرده‌اند. گرچه محمد همچنان تأکید دارد که همه‌ی اهل کتاب[۳۲] به خطا نرفته‌اند و همه‌یِ دین‌ها در اساس یکی هستند.

محمد[ص] از یهودیانی که با وی دوستی پیشه کرده بودند داستان اسماعیل، پسرِ بزرگِ ابراهیم، را شنید. در کتاب مقدس آمده است که ابراهیم از کنیزاش هاجر پسردار می‌شود، ولی سارَه که اسحق را می‌زاید بر هاجر حسودی می‌کند و از ابراهیم می‌خواهد که هاجر و اسماعیل را بیرون کند. خدا برای آن که از ابراهیم دلجویی کرده باشد به وی قول می‌دهد که اسماعیل نیز پدر امتی عظیم خواهد شد. یهودیان عربستان پاری از افسانه‌هایِ محلیِ خود را به این داستان افزوده بودند و می‌گفتند ابراهیم، هاجر و اسماعیل را در دره‌یِ مکه رها می‌کند و خدا چشم به آن‌ها دارد و هنگامی که بچه از تشنه‌گی رو به مرگ است، چشمه‌یِ مقدس زمزم را بر ایشان آشکار می‌گرداند. ابراهیم بعدها به دیدار اسماعیل می‌رود و پدر و پسر با هم کعبه، نخستین پرستشگاه خدای واحد را می‌سازند. اسماعیل، پدرِ عرب‌ها می‌شود و بنابراین اینان نیز همچون یهودیان می‌شوند ذُریّه‌یِ ابراهیم. این داستان می‌بایست در گوش محمد نوایی خوش یافته باشد. پس اینک که داشت برای عرب‌ها کتاب مقدسی می‌آورد، می‌توانست دین‌شان را بر پایه‌یِ ایمانِ اجدادی استوار کند. در ژانویه ۶۲۴ میلادی، پس از آن که روشن شد یهودیان از دشمنی دست بردار نیستند، دینِ اللّه، چونان دینی جدید، اعلام استقلال کرد. محمد از مسلمانان خواست برای عبادت به جای اورشلیم به مکه روکنند. این تغییر قبله را بزرگترین حرکتِ دینیِ کارسازِ محمد دانسته‌اند. با به زانو درآمدن رو به کعبه، که متفاوت با مراسم عبادیِ دو دین وحیانیِ دیگر بود، مسلمانان با زبانِ بی‌زبانی اعلام می‌داشتند که به هیچ دم و دستگاه دینی وابسته نیستند و تنها فرمانبردار خدایند. آنان نمی‌خواستند به فرقه‌ای بپیوندند که ناپاکانه دین خدای واحد را به عقایدی همستیز تقسیم می‌کرد. بلکه به دین آغازینِ ابراهیم روی آوردند که نخستین مسلمان بود و در برابرِ خدا سر فرود آورد و خانه‌یِ مقدسی از برای‌اش ساخت:

> و گفتند یهودی یا مسیحی باشید تا راه یابید، بگو چنین نیست، بلکه بر آیین ابراهیم پاکدین هستیم که از مشرکان نبود.
>
> بگویید به خداوند و آنچه بر ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط نازل شده و آنچه به موسا و عیسا و آنچه به پیامبران از سوی پروردگارشان داده شده، ایمان آورده‌ایم و بین هیچ یک از آنان فرق نمی‌گذاریم و ما فرمانبردار او هستیم.[۳۳]

تفسیرِ انسانیِ محض از حقیقت را بر خودِ خدا ترجیح دادن، چیزی جز بت‌پرستی نبود.

مسلمانان، آغازِ تاریخ خود را نه زادروزِ محمد[ص] و نه نخستین روزی که وحی رسید ــ چه دریافت وحی تازه‌گی نداشت ــ بلکه سال هجرت به مدینه قرار دادند. سالی که مسلمانان با تبدیل اسلام به واقعیتی سیاسی، نقشه‌یِ الاهی را در تاریخ به اجرا درآوردند. دیدیم که قرآن می‌گوید بر دینداران واجب است که در راه عدالت و برابری تلاش کنند و مسلمانان نیز این فراخوان سیاسی را به جِدّ گرفتند. در آغاز محمد قصد نداشت رهبر سیاسی شود ولی رخدادهایی پیش‌بینی‌ناپذیر وی را به سوی چاره‌گریِ سیاسی یکسره نوی برای عربستان کشاندند. در خلال ده سالِ میان هجرت و درگذشت محمد[ص] در ۶۳۲ میلادی، او و نخستین صحابه‌اش، با مخالفان در مدینه و قریشیان در مکه، که کمر به نابودی امت بسته بودند، درگیرِ نبردِ مرگ و زندگی بودند. در غرب محمد را جنگاوری می‌دانند که اسلام را به زور شمشیر به دیگران تحمیل کرد. ولی واقعیت چنین نبود. محمد[ص] برای هست و بوداش می‌جنگید و در قرآن الهیاتی برای جنگ عادلانه پی می‌ریخت که بیشترینه‌یِ مسیحیان با آن توافق داشتند و هیچ‌کس با زور مسلمان نشد.

قرآن به صراحت می‌گوید که دین اجباری نیست. در قرآن با نفرت از جنگ یاد می‌شود و تنها جنگ عادلانه، جنگ پدافندی‌ست. گاه لازم است برای نگه داشتِ ارزش‌های والا پیکار کرد، همان‌سان که مسیحیان معتقد بودند باید علیه هیتلر جنگید. محمد[ص] استعداد سیاسی شگرفی داشت. در پایان عمراش، بیشترینه‌یِ قبیله‌های عربستان به امت پیوسته بودند و با این حال او می‌دانست که اسلامِ بسیاری‌شان اسمی و ظاهری‌ست. در سال ۶۳۰م مکه دروازه‌هایِ خود را به رویِ محمد گشود و او، بی‌این‌که خونی ریخته شود، به شهر درآمد. در ۶۳۲ م اندکی پیش از درگذشت‌اش، برای آخرین بار به زیارت مکه رفت، زیارتی که حجه‌الوداع خوانده شده، و مراسم عربیِ کهن و نااسلامیِ حج را اسلامی گردانید و این زیارت را، که برای عرب‌ها آنهمه عزیز بود، رکن پنجم دین قرار داد.

بر مسلمانان فرض است که اگر توان‌اش را داشته باشند، دست‌کم یک بار در عمرِ خود به حج بروند. طبیعی‌ست که زیارتگران به یادِ محمد هم هستند، ولی مراسم چنان

است که بیش‌تر یادِ ابراهیم، هاجر و اسماعیل را در آنان زنده می‌کند. به چشم نامسلمانان، این مراسم، مثل همه‌یِ مراسم اجتماعی یا دینیِ بیگانه، عجیب می‌نماید. ولی در این مراسم تجربه‌یِ دینیِ فشرده‌ای سر باز می‌کند و جنبه‌هایِ اجتماعی و فردیِ معنویت اسلامی بهِ خوبی به نمایش درمی‌آید. امروزه بسیاری از این هزاران هزاری که در موعد معین در مکه گرد می‌آیند، عرب نیستند، مگر کسانی هستند که این مراسم باستانیِ عربی را از آن خود کرده‌اند. آنان هنگامی که پوشیده در جامه‌یِ زیارتیِ سنتی، که همه‌یِ تفاوت‌هایِ نژادی و طبقاتی را از میان برمی‌دارد، به گِردِ کعبه فراهم می‌آیند، احساس می‌کنند که از گرفت و گیرهایِ خودمدارانه‌یِ زندگیِ روزانه آزاد شده‌اند و همرنگِ جماعتی شده‌اند که یک مقصد دارد و همه‌یِ فکر و ذکراش به سویِ یک چیز است. آنان پیش از آن که گردش به دورِ حرم را بیاغازند، فریاد برمی‌دارند: «لبیک اللهم لبیک». مقصود اصلی از این مراسم را علی شریعتی چنین بیان می‌کند:

همچون جویباری خُرد که به نهری عظیم و نیرومند می‌پیوندند، قدم به قدم، از خودِ ایستاده و جدامانده‌ات دور می‌شوی و به جمع می‌پیوندی، دور می‌زنی و می‌کوشی تا شعاع دایره‌یِ طواف به «خانه» نزدیک‌تر شود. احساس می‌کنی که «تنها نمی‌روی»، «با جمع می‌روی»، کم‌کم احساس می‌کنی که «تو نمی‌روی»، «جمع می‌بردت»... دیگر بر روی پاهای خود نیستی، در دست غیر نیستی. نیستی! فقط جمع هست. هر چه به درون می‌آیی، فشار جمع بر تو بیش‌ترمی‌شود، تو را در خودمی‌فشرَد. جمع نمی‌تواند «تو» راکه هنوز «منی» تحمل کند، نابودت می‌کند، جذبت می‌کند، هضمت می‌کند، در پیکره‌ی زنده و جاوید و متحرک جمع... و به جمع می‌پیوندی... اکنون جزیی از نظام آفرینش شده‌ای. در مدار این منظومه قرار گرفته‌ای، وارد حوزه‌ی جاذبه خورشید جهان شده‌ای... عشق به اوج خود رسیده است... و می‌یابی که ذره ذره در او محو می‌شوی، سراپا عشق می‌شوی.[۳۴]

یهودیان و مسیحیان نیز بر معنویت جمعی تأکید دارند. حج، فردِ مسلمان را با امت، که خدا را در کانون دارد، یکپارچه می‌کند. صلح و آرامش، همچنان که در بیشترِ دین‌ها، درونمایه‌یِ مهم زیارت‌اند و از وقتی زیارتگران پا به زیارتگاه می‌گذارند، هر نوع خشونتی ممنوع می‌شود. آنان حتا نباید حشره‌ای را هم بکشند و یا سخنی تند بر زبان آرند.

محمد[ص] در پیِ چند روز بیماری ناگهان در ۶۳۲م درگذشت. پس از درگذشت او، پاری از بَدَویان خواستند از امت جدا شوند، ولی وحدت سیاسی عربستان ایستادگی کرد. سرانجام قبیله‌های سرکش نیز به دینِ خدای واحد گردن نهادند. کامیابی درخشان محمد به عرب‌ها نشان داده بود که چندخدایی، که قرن‌ها به ایشان خدمت کرده بود، در روزگار نو دیگر کاربرد ندارد. دین اللّه رحمت را، که ویژه‌یِ دین‌هایِ پیشرفته بود، به میان آورد و برادری و عدالت اجتماعی فضیلت‌های بزرگ آن بودند. برابری‌خواهی‌ای پرشور همچنان در اسلام خودنمایی می‌کرد.

در زنده بودن محمد[ص]، زن و مرد از برابری برخوردار بودند. امروزه در غرب، اسلام را دینی در بنیاد زن‌گریز می‌دانند، ولی دین اللّه نیز، مانندِ مسیحیت، در آغاز با زنان روی خوش داشت. در دوران جاهلیت، در عربستان با همان دیدِ پیش از عصرِ محوری به زنان نگاه می‌کردند. چنان که چندهمسری همه‌گیر بود و زنان پس از ازدواج همچنان در خانه‌یِ پدری باقی می‌ماندند. برخی از زنان از قدرت و اعتبار چشمگیری برخوردار بودند ـ همانندِ همسر اول محمد[ص]، خدیجه، که بازرگانی موفق بود ـ ولی بیشترینه‌شان برده‌وار زندگی می‌کردند و از حقوق سیاسی و انسانی بی‌بهره بودند. دختر کُشی کارِ همه بود. زنان از نخستین کسانی بودند که به اسلام گرویدند و محمد خواستار رهاییِ آنان بود. قرآن دخترکشی را سخت ممنوع کرد و عرب‌ها را سرزنش کرد که دختردار شدن نباید مایه نومیدی‌شان شود. همچنین به زنان حقوق قانونیِ ارث و طلاق بخشید. بیشترینه‌یِ زنان غربی تا قرن نوزدهم هرگز از چنین حقوقی برخوردار نبودند. محمد زنان را تشویق می‌کرد فعالانه در کار و بارِ امت شرکت جویند، و زنان نیز نظرات خود را بی‌پرده‌پوشی به زبان می‌آوردند و مطمئن بودند که حرف‌شان خریدار دارد. چنان که روزی زنانِ مدینه نزد محمد[ص] شکایت بردند که مردان در یادگیریِ قرآن از آنان پیش افتاده‌اند و از او خواستند کاری بکند تا آنان به پایِ مردان برسند. محمد نیز چنین کرد. یکی از بزرگترین پرسش‌هایِ زنان این بود که چرا روی سخن قرآن همه‌اش با مردان است در صورتی که زنان نیز فرمانبردار خدای‌اند. نتیجه آن شد که وحی‌ای رسید که خطاب‌اش هم به مردان بود هم به زنان و بر برابری بی‌چون و چرایِ اخلاقی و معنویِ هر دو جنس تأکید نهاد.[۳۵] از آن پس قرآن بارها خطاب به زنان سخن گفت، و این چیزی‌ست که در کتاب مقدس یهودیان و مسیحیان کمتر به چشم می‌خورد.

بدبختانه این دین، همانندِ مسیحیت، بعدها به دست مردان غصب شد و اینان متن‌ها را جوری تفسیر کردند که به زیان زنان مسلمان تمام شد. در زمان خلافت عباسی (۷۵۰-۱۲۵۸ م) حال و روز زنانِ مسلمان به همان بدیِ روزگارِ خواهران‌شان در جامعه‌هایِ یهودی و مسیحی شده بود. امروزه فمینیست‌های مسلمان از مردان به جدّ می‌خواهند که به روح قرآن بازگردند.*

این خود می‌رساند که از اسلام نیز، مثل دیگر دین‌ها، می‌شد تفسیرهایِ گونه‌گونی به دست داد، و سرانجام هم اسلام به فرقه‌ها و شاخه‌هایِ مختلف تقسیم شد. نخستین انشعاب، پس از درگذشت ناگهانیِ محمد[ص]، بر سرِ رهبری پیش آمد و دو شاخه‌یِ سنی و شیعه پیدا شدند. ابوبکر، یارِ نزدیک محمد، با رای اکثریت برگزیده شد ولی کسانی گفتند که محمد می‌خواسته علی‌بن‌ابیطالب، داماد و پسرعم‌اش، جانشین (خلیفه) او شود. علی خود رهبریِ ابوبکر را گردن نهاد، ولی سال‌هایِ پسان او کانون توجهِ ناراضیان از سیاست‌های سه خلیفه‌یِ نخست ابوبکر، عمر و عثمان شد. سرانجام علی[ع] در ۶۵۶م چهارمین خلیفه شد و شیعیان رفته رفته او را اولین امام یا رهبر امت نامیدند. شکاف میان شیعه و سنی، بر سرِ رهبری، بیش‌تر سیاسی بود تا اصولی. و این خود نمایانگر اهمیت سیاست در دین اسلام و نیز برداشت‌اش از خداست. شیعه‌یِ علی اقلیتی باقی ماند و پارسامنشیِ اعتراضگری از آن سر برآورد که در سرنوشتِ دردناک حسین تجلی یافت. حسین که از بیعت با یزید، خلیفه اموی و جانشین علی[ع]، سر باز زده بود به همراه یاران اندک‌اش در ۶۸۰م به دست یزید در دشت کربلا کشته شد. همه‌یِ مسلمانان از این کشتار ناجوانمردانه بیزاری نشان داده‌اند ولی او قهرمان بی‌همتای شیعیان شده است و بازگوینده این نکته که در نبرد با استبدادگاه می‌باید تا پای جان پیش

---

* اگر نوشته‌ی زیر از پلو تارخ را در مورد رسم حجاب‌داری ایرانیانِ پیش از اسلام استناد بگیریم، می‌بینیم که روح برابری خواهانه‌ی قرآنی چه‌گونه پس از گسترش اسلام به امپراتوری‌های ایران و بیزانس دستخوش دگرگونی شده است.

... ایرانی‌ها درباره زنان‌شان طبعی بسیار حسود دارند. مردهای ایرانی نه تنها به شدت مواظب‌اند تا چشم بیگانه‌ای بر زنان‌شان نیفتد، بلکه درباره‌ی زنان خریداری شده و برده خود نیز سخت پایبند حراست‌اند. زن‌ها در خانه‌های در بسته و کلون انداخته زندگی می‌کنند و به هنگام سفر در حصار چادر ارابه قرار دارند. م

به نقل از ***هزاره‌های گمشده***. پرویز رجبی. جلد سوم ص ۳۰۶

رفت. در آن زمان مسلمانان در کارِ پایه‌گذاری امپراتوری خود بودند. چهار خلیفه‌یِ نخست تنها در اندیشه‌یِ گستراندنِ اسلام در میان عرب‌های دو امپراتوری بیزانس و ایران بودند، که هر دو رو به اُفت داشتند. اما در زمان بنی‌امیه، دامنه‌یِ این گسترش به آسیا و شمال آفریقا کشیده شد، که الهام بخش‌اش بیش‌تر امپریالیسم عرب بود تا دین. در این امپراتوریِ جدید هیچ کس را به زور مسلمان نمی‌کردند. اهل‌الکتاب، یهودیان و مسیحیان، اهلِ ذِمّه، یا اقلیتِ تحت حمایت، شناخته شدند و به ایشان آزادیِ دینی داده شد. خلیفه‌هایِ عباسی که مردم را به مسلمان شدن تشویق کردند، بسیاری از مردم سامی و آریاییِ امپراتوری اسلامی با جان و دل به دین تازه درآمدند. کامیابی همانقدر بر اسلام تأثیر نهاد که شکست و خواری بر مسیحیت. سیاست امری عَرَضی در زندگیِ دینیِ فرد مسلمان نیست، در صورتی که مسیحیت کامیابیِ اینجهانی را به چشم بی‌اعتمادی می‌نگرد. مسلمانان خود را متعهد می‌دانند جامعه‌یِ پر عدل و دادی را که خدا خواسته است، برپا کنند. امت اهمیت قُدسی دارد یعنی «نشانه» آن است که خدا مجاهدت در راهِ نجات بشر از ستم و بی‌عدالتی را مقدس می‌داند. سلامتِ سیاسی امت در معنویت فرد مسلمان همان جایگاهی را دارد که گزینشِ تئولوژی‌ای خاص (کاتولیک، پروتستان، متدیست، باتیست) در زندگیِ فرد مسیحی. اگر نگاه مسلمانان به سیاست برای مسیحیان عجیب بنماید، باید بدانند که علاقه‌یِ آنان به بحث‌هایِ پیچیده تئولوژیک نیز در نظر یهودیان و مسلمانان بس عجیب است.

بنابراین، در تاریخ اولیه اسلامی، نظرآوری در بابِ ماهیت خدا اغلب از نگاه سیاسی به اوضاع خلافت و دَم و دستگاه‌اش سر برمی‌آورد. بحث‌های عالمانه در این باره که چه کسی و چه جور آدمی باید امت را رهبری کند، همان نقشِ برجسته‌ای را در اسلام داشتند که بحث‌های مربوط به شخص و ماهیت عیسا در مسیحیت. پس از دوره‌یِ خلفایِ راشدین، مسلمانان دیدند که در دنیایی زندگی می‌کنند بسی متفاوت با جامعه‌یِ کوچک و محصورِ مدینه. آنان اینک سرورانِ یک امپراتوریِ رو به گسترش بودند و دنیاپرستی و آزِ گریبانگیرِ رهبران‌شان شده بود. اشرافیت و دربار در ناز و نعمت و فساد سر می‌کردند و این با زندگیِ ساده و زاهدانه‌یِ پیامبر و یاران سخت تفاوت داشت. مسلمانان پارسا، به پشتوانه‌یِ پیامِ برابری‌خواهانه‌یِ قرآن، بر دستگاه حکومتی می‌تاختند و می‌کوشیدند اسلام را با اوضاع جدید همساز

کنند. و حاصل، همانا چاره‌جویی‌ها و فرقه‌هایی چند بودند که از آن میان سر برآوردند.

معروف‌ترین چاره‌جویی‌ها را اهل شریعت و اهل حدیث یافتند و تلاش کردند به آرمان‌های محمد[ص] و راشدین بازگردند. نتیجه آن که قانون شریعت پدید آمد که مجموعه قوانینی بود، همانند تورات، استوار بر قرآن و زندگی و رهنمودهای پیامبر. روایت‌هایِ شفاهیِ بی‌شماری در باب گفتار (حدیث) و کردار (سنت) محمد و نخستین صحابه‌اش دهان به دهان می‌گشتند تا این که در سده‌های هشتم و نهم میلادی به دست نویسندگانی چون محمدبن اسماعیل البخاری و مسلم ابن الحجاج القُشَیری، که نامورترینِ آنان‌اند، گردآوری شدند. از آنجا که اعتقاد بر این بود که محمد سراپا تسلیم خدا شده بود، مسلمانان هم بر آن شدند تا در زندگیِ روزانه از او تقلید کنند. پس از شیوه‌یِ سخن گفتن، مهر ورزیدن، غذاخوردن، شست‌وشو کردن و عبادت کردنِ محمد، تقلید می‌کردند و این شرع مقدس اسلامی یاری‌شان می‌داد تا الاهی‌وار زندگی کنند. آنان با درآمدن به قالبِ پیامبر، امیدوار بودند که خداپذیریِ درونیِ وی را از آن خود کنند. این است که وقتی مسلمانان به یکدیگر می‌رسند، بنابر سنتِ محمدی، می‌گویند سلام علیکم (صلح بر شما)، وقتی چون او با حیوانات، یتیمان و تنگدستان مهربان و در داد و ستد با دیگران دست و دلباز و قابل اعتماداند، خدا به یادِ ایشان است. حرکت‌هایِ ظاهری، خود به خود، هدف نیستند، بلکه وسیله‌یِ کسب تقوا هستند. یعنی همانِ «خدا-آگاهی»ای که قرآن تجویز می‌کند و پیامبر به آن رفتار می‌کرد، و آن یاد همارهٔیِ خدا (ذِکر) است. درباره‌یِ اعتبار سنت و حدیث بحث‌ها شده است و برخی از آن‌ها را معتبرتر از پاری دیگر شمرده‌اند. ولی نهایت آن که مسئله‌یِ اعتبار تاریخیِ این سنت‌ها به اندازه‌یِ کارایی‌شان اهمیت ندارد. این‌ها توانسته‌اند قرن‌ها این حس را به مسلمانان القاء کنند که عملی انجام می‌دهند.

حدیث یا مجموعه رهنمودهایِ پیامبر، بیش‌تر به امور زندگی روزانه مربوط می‌شود ولی به متافیزیک، کیهان‌شناسی و الاهیات هم می‌پردازد. پاری از این گفته‌ها را خطاب‌هایِ خودِ خدا به محمد می‌دانند. این احادیث قدسی، بر حضور و بودنِ خدا در درون فرد مومن تأکید دارند. چنان که در حدیثی مشهور از مراحلی سخن می‌رود که فرد مومن با پیمودن‌شان حضورِ خدایی را چنان می‌یابد که گویی در او حلول کرده است. شخص با توجه به فرمان‌های قرآن و شریعت آغاز می‌کند و سپس اعمال دینیِ اختیاری را انجام می‌دهد:

بنده‌ام به من نزدیک می‌شود به کمک چیزی که نزد من عزیزتر از آن نیست و آن وظیفه‌ای است که بر او مقرر کرده‌ام. و بنده‌ام باز هم می‌کوشد و می‌کوشد و نزدیک‌تر می‌آید تا آن که عاشق‌اش می‌شوم. و آن گاه که عاشق‌اش می‌شوم، می‌شوم گوش‌اش که از آن‌ها می‌شنود، چشم‌اش، که با آن‌ها می‌بیند، دست‌اش، که با آن‌ها می‌گیرد و پای‌اش که با آن‌ها راه می‌سپرد.[۳۶]

در اینجا نیز، همچون یهودیت و مسیحیت، خدایِ بَرین حضوری اندر جهان است که می‌توان دیدارش کرد. مسلمانان با، کم و بیش، همان شیوه‌هایی که در آن دو دینِ دیرینه‌تر یافته شدند، توانستند حسی از این حضورِ خدایی در خود بپرورند.

مسلمانانی که تقلید از محمد[ص] را اساسِ دینداری خود نهادند، عموماً اهل‌الحدیث خوانده می‌شوند. روی سخن آنان با مردم کوچه و بازار بود، چه از اخلاقی بس برابری‌خواه پیروی می‌کردند. آنان با عیش و نوش دربارِ امیه و عباسی سرِ ستیز داشتند، ولی در پیِ روش‌هایِ انقلابیِ شیعیان نیز نبودند. اعتقاد نداشتند که خلیفه باید از کمالاتِ معنویِ استثنایی برخوردار باشد. همین بس بود که امور را اداره کند. با این همه، آنان با تأکید بر این که قرآن و سنت ماهیتِ الاهی دارند، به فردفردِ مسلمانان این امکان را می‌دادند که سرراست با خدا ارتباط بگیرند و همین، خود، بالقوه بر هم‌زننده‌یِ سامانِ جامعه و منتقدِ سرسختِ قدرت مطلق آن بود. به کاستِ دین‌پیشگان نیازی نبود تا میانجیِ انسان و خدا باشد. هر مسلمانی در برابر خدا پاسخگویِ اعمال خود بود.

از این گذشته، اهل حدیث می‌گفتند که قرآن واقعیتی‌ست جاودان و، به سانِ تورات یا لوگوس، از خودِ خداست و از ازل در اندیشه‌یِ خدا بوده است. نامخلوق بودن قرآن به آن معنا بود که مسلمانان با خواندن‌اش می‌توانستند یکراست آوایِ خدایِ نادیدنی را بشنوند. قرآن نماینده‌یِ حضور خدا در میان آنان بود. کلمه‌هایِ مقدس‌اش را که می‌خواندند، سخنان او بر لبان‌شان جاری می‌شد و وقتی این کتاب مقدس را به دست می‌گرفتند، پنداری بر خودِ خدا دست می‌ساییدند. مسیحیانِ نخستین هم از عیسا چنین برداشتی داشتند:

آنچه از ابتدا وجود داشت
آنچه شنیده‌ایم
و به چشم خود دیده‌ایم
آنچه بر آن نگریستیم
و دست‌های ما لمس کرد
این همان موضوع ماست
کلمه‌ی حیات.[۳۷]

مسیحیان در تعیین جایگاه عیسا، یا کلمه، تلاش بسیار کرده بودند. مسلمانان نیز اینک بحث از ماهیت قرآن را آغاز کرده بودند. این متنِ عربی به چه معنا همان کلمه‌ی خداست؟ پاری مسلمانان این گونه به عرش رساندن قرآن را کفر می‌شمردند، همچنان که مسیحیانی این فکر را که عیسا همان لوگوسِ تن یافته است رسوایی دانسته بودند.

اما شیعه اندک‌اندک به باورهایی رسید که به تن‌یافته‌گیِ مطرح در مسیحیت نزدیک می‌نمود. پس از مرگ دلخراش حسین[ع]، شیعیان به این جا رسیدند که تنها و تنها فرزندان علی‌بن‌ابوطالب[ع] باید امت را رهبری کنند و از این رو فرقه‌ای جداگانه در درون اسلام شدند. علی[ع]، داماد و پسر عم محمد[ص] بود و با او پیوند خونی داشت. از آنجا که همه‌یِ پسران محمد[ص] در کودکی مرده بودند، علی[ع] نزدیک‌ترین خویشاوند مردِ او بود. در قرآن، پیامبران بارها از خدا می‌خواهند فرزندان‌شان را بزکت دهد. شیعیان این عقیده‌یِ برکت‌دهی الاهی را گسترش دادند و گفتند تنها فرزندان خاندان محمد، از رهگذرِ بیتِ علی، دانش (علم) راستین از خداوند دارند. فقط آنان‌اند که می‌توانند رهبری الاهی برای امت باشند. اگر فرزندان علی به قدرت برسند، مسلمانان به عصر زرین عدالت دست خواهند یافت و امت را اراده‌یِ الاهی راهبر خواهد شد.

شیفته‌گی به شخص علی[ع] به طرز شگفت‌انگیزی بالا گرفت. پاری از تندروان، علی و فرزندان‌اش را برتر از خودِ محمد[ص] نشاندند و جایگاهی کم و بیش الاهی به ایشان بخشیدند. آنان به یک سنتِ ایرانیِ کهن بازگشته بودند که به خاندانی برگزیده و یزدان‌تبار باور داشت که فرّ ایزدی را زاد بَر زاد می‌سپرد و نگاه می‌داشت. در پایان روزگار امیه، برخی شیعیان به این جا رسیدند که علم اعتبارمند فقط در یک شاخه از

خاندانِ علی حفظ شده‌است. مسلمانان کسی را که خدا به‌نام امام واقعی امت برمی‌گزیند تنها در این خانواده می‌یابند. او، خواه در قدرت باشد و خواه نباشد، رهبری‌اش بس ضروری‌ست. پس بر هر مسلمانیِ واجب است که او را بجوید و رهبری‌اش را گردن بگذارد. از آنجا که امامان را به چشم سخنگویِ ناراضیان می‌نگریستند، خلفا آنان را دشمنان حکومت می‌دانستند. بنابر اخبار شیعی، چند تن از امامان را زهر نوشاندند و برخی‌شان نیز در خفا زندگی به سر آوردند. هر امامی پیش از مرگ، یکی از خویشاوندان را برمی‌گزید و میراث علم را به وی می‌سپرد. رفته‌رفته امامان را صورت انسانیِ خدا انگاشتند که هر یک خود حجتی بود بر حضور خدا بر روی زمین. سخنان، تصمیم‌ها و فرمان‌های امام همه خدایی بودند. همان جور که مسیحیان عیسا را راه، حقیقت و نور می‌دانستند که آدمی را به سوی خدا رهنمون می‌شود، شیعیان نیز امامان خود را چونان بابِ خدا، سبیل (راه) و راه‌نمایِ هر نسلی ارج می‌نهادند.

شاخه‌های مختلف شیعی، مسئله‌یِ جانشینیِ خدا را به گونه‌هایِ متفاوت پاسخ گفتند. شیعیان دوازده امامی، دوازده فرزند پیاپیِ علی[ع] از حسین[ع] تا دوازدهمین امام را، که در ۹۳۹ م به غیبت رفت و از جامعه‌یِ بشری ناپدید شد، قبول دارند. از آنجا که امام دوازدهم فرزند نداشت، امامت هم به پایان رسید. اسماعیلیانِ هفت امامی معتقدند که امامت به هفتمین امام ختم می‌شود. در میان دوازده‌امامی‌ها گرایشی مهدیانه پیدا شد بر این اساس که امام غایب روزی بازخواهد گشت تا عصرِ زرین عدل و داد را بر روی زمین برقرار کند. روشن است که این‌ها اندیشه‌هایِ خطرناکی برای نظم موجود بودند. یعنی هم از لحاظ سیاسی برهم زننده بودند و هم می‌شد به آسانی از آن‌ها تفسیری خام و ساده‌انگارانه به دست داد. شیعیان افراطی روایتی باطنی از قرآن عرضه کردند که، همان سان که در فصل آینده خواهیم دید، بر پایه‌یِ تفسیر نمادینی از قرآن استوار بود. بیشترینه‌یِ مسلمانان از برداشتِ آنان از دین سر درنمی‌آوردند و عقاید مربوط به تن‌یافته‌گی را کفرآمیز می‌دانستند. برای همین هم شیعیان در میان اشراف و روشنفکران هوادار پیدا می‌کردند. تا زمان انقلاب ایران، ما غربیان شیعی‌گری را فرقه‌ای بنیادگرای در اسلام می‌دانستیم، ولی این ارزیابی درست نیست. شیعی‌گری روایت بغرنجی‌ست. در واقع شیعیان با مسلمانانی که می‌کوشیدند به طورِ سیستمانه دلایل عقلی را در مورد قرآن به کار گیرند، وجه مشترک بسیار داشتند. این خردباوران، که معتزلی نامیده می‌شوند،

خود گروه ویژه‌ای بودند با تعهدات سیاسیِ قرص و محکم. معتزلیان نیز همچون شیعیان به عیش و عشرت دربار سخت می‌تاختند و با دستگاه خلافت مبارزه‌یِ سیاسی می‌کردند.

این مسئله‌یِ سیاسی، بحثی کلامی برانگیخت در بابِ حکومت خدا بر امور انسانی. پشتیبانان بنی‌امیه، ساده‌لوحانه ادعا می‌کردند که رفتارِ نااسلامیِ ایشان تقصیر خودشان نیست زیرا خدا می‌خواسته آنان چنان مردمی باشند که هستند. قرآن بر قدرت مطلق و دانش مطلق خدا سخت تأکید دارد و متن‌های بسیاری را می‌توان یافت که آن دیدِ جبری را تایید می‌کنند. ولی قرآن بر پاسخگو بودنِ آدمی نیز تأکید می‌نهد: «به راستی که خدا وضع آدمی را تغییر نمی‌دهد مگر آن که آدمی از درون خود را تغییر دهد.» این بود که انتقادگرانِ خلافت، بر اختیار ومسئولیتِ اخلاقی پای می‌فشردند. معتزله راهِ میانه را برگزیدند و خود را از افراطگران کنار کشیدند (اعتَزَهُ). آنان جانبِ اختیار را گرفتند تا ماهیت اخلاقیِ بشر را پاسداری کرده‌باشند. مسلمانانی که می‌گفتند خدا از پنداشت‌هایِ بشری از درست و نادرست فراتر است، عدالتِ او را دست‌کم می‌گرفتند. خدایی که بر روی همه‌یِ اصولِ شریف پا می‌گذارد و کیفر هم نمی‌شود، آنهم فقط به این خاطر که خداست، دیو است و چندان بهتر از خلیفه‌ای جبار نیست. معتزله نیز همانند شیعیان اعلام داشتند که گوهر خدا همانا عدالت است. او نمی‌توانسته بر کسی بی‌عدالتی روا دارد؛ او نمی‌توانسته کاری خلاف عقل انجام دهد.

در اینجا آنان با اهل حدیث درگیر می‌شوند. بحث اهل حدیث این بود که معتزله با حاکم کردن آدمی بر سرنوشت خود، قدرت خدا را خدشه‌دار می‌کنند. شکایت داشتند که معتزله خدا را بیش از اندازه عقلانی و بیش از اندازه انسانگونه می‌سازند. آنان نظریه‌یِ جبر را پذیرفتند تا بگویند خدا را نمی‌شود در اساس فهمید. اگر ادعا کنیم او را می‌فهمیم، او نمی‌تواند خدا باشد مگر یک فرافکنیِ انسانی‌ست. خدا برتر از پنداشت‌هایِ انسانیِ خیر و شرّ است و نباید او را با معیارها و انتظارات خود مربوط ساخت. عملی از آن رو شرّ یا نادرست است که خدا حکم کرده چنین باشد، نه این که این ارزش‌های انسانی ساحتی بَرین دارند و با خود خدا مربوط‌اند. معتزله بر خطا هستند که می‌گویند عدالت، این آرمان ناب انسانی، ازگوهرِ خدایی‌ست. مسئله‌یِ جبر و اختیار، که مسیحیان را نیز به خود مشغول داشته، از مشکلی محوری در اعتقاد به خدایی

شخص‌وار حکایت دارد. خدایی غیرِ شخصی، مانند برهمن، را آسانتر می‌توان گفت فراسویِ «خیر» و «شرّ» است و این‌ها را نقاب‌هایِ آن خدایِ درنیافتنی شمرد. ولی خدایی که به طرز رازآمیزی یک شخص است و در تاریخ بشری دست دارد، میدان را برای انتقاد از خود بازمی‌گذارد. مثل آب خوردن می‌توان از این خدا، جبار یا داوری در اندازه‌ای فوق طبیعی ساخت و از او خواست انتظاراتِ ما را برآورده کند. می‌توانیم، موافق با نظرات شخصی‌مان، از خدا یک محافظه‌کار، یک سوسیالیست، یک نژادپرست یا یک انقلابی بتراشیم. خطرِ این کار، برخی را بر آن داشته تا خدایِ شخصی را تصوری نادینی بدانند، چه این خدا ما را به پیشداوری‌هامان چارمیخ می‌کند و از اندیشه‌های انسانی اموری مطلق می‌سازد.

برای پرهیز از این خطر، اهل حدیث به تمایزی دست می‌یازند که پیش از آن یهودیان و مسیحیان میان ذات خدا و کردوکارهای‌اش نهاده بودند. آنان می‌گویند برخی از صفاتی که خدایِ متعال را به عالم پیوند می‌دهند ــ مانندِ قدرت، دانش، اراده، شنوایی، بینایی و سخن‌گویی که همه‌گی در قرآن به الله نسبت داده شده‌اند ــ بسا همانندِ قرآنِ نامخلوق، از ازل همپایِ او وجود داشته‌اند. این‌ها با ذات ناشناختنیِ خدا، که همواره از دستیازِ فهم ما به دور می‌ماند، فرق می‌کنند. همان‌سان که یهودیان پنداشته بودند حکمت خدا یا تورات، پیش از آغاز زمان با خدا بوده است، مسلمانان نیز اینک عقیده‌یِ همسانی را می‌پرورند تا شخصِ خدا را توضیح دهند و به مسلمانان گوشزد کنند که عقلِ آدمی به تمام و کمال به او راه نمی‌برد. اگر هم خلیفه مامون (۸۱۳-۸۲۳) جانب معتزله را نگرفته و نکوشیده بود تا عقایدشان را نظریه رسمیِ اسلامی قرار دهد، این برهان پیچیده شاید تنی چند بیش‌تر هوادار پیدا نمی‌کرد. ولی خلیفه که به شکنجه و آزارِ اهل حدیث روی آورد تا عقیده‌یِ معتزله را به ایشان تحمیل کند، مردم از این رفتار نااسلامی یکّه خوردند. احمد ابن حنبل (۸۵۵-۷۸۰) یکی از حدیثیانِ برجسته، که از چنگِ بازجویانِ دینیِ مامون و از مرگ گریخت، قهرمانی پُرآوازه شد. قدسیّت و فرّه‌مندیِ او (که برایِ شکنجه‌گران دعا کرده بود) خلافت را به هماوردی طلبید و نظراش در بابِ نامخلوق بودنِ قرآن، شعارِ شورشی مردمی علیه خِرَدباوریِ معتزله شد.

ابن حنبل با هرگونه بحثِ عقلی دربارهِ‌یِ خدا مخالف است. چنان که وقتی معتزلیِ میانه‌رو الکَرابیسی (وفات ۸۵۹ م) از درِ آشتی پیشنهادی تازه آورد که قرآن کلام

خداست و نامخلوق ولی پس از آن که به زبانِ انسانی درآمد مخلوق شد، ابن حنبل این نظر را محکوم کرد. الکرابیسی که آماده بود باز هم نظراش را اصلاح کند، اظهار کرد که عربیِ گفتاری و نوشتاریِ قرآن، تا آنجا که از سخنِ جاودانِ خدا بهره دارد، نامخلوق است. ابن حنبل اما گفت این نیز غیرشرعی‌ست و بی‌فایده و خطرناک است که دربارهِ‌ی خاستگاهِ قرآن استدلالِ عقلی بیاوریم. عقل ابزارِ کارایی نیست تا بتوان به یاری آن در بابِ خدا، که در زبان نیامدنی‌ست، کندوکاو کرد. او معتزله را متهم می‌کند که خدا را از رمز و راز تهی می‌کنند و از او دو دو تا چهارتایی انتزاعی می‌سازند که هیچ ارزش دینی ندارد. ابن حنبل تأکید داشت که وقتی قرآن اصطلاحات انسانی را به کار می‌برد تا کِردوکارهایِ خداوند را در کلمات توضیح دهد، یا وقتی می‌گوید خدا «می‌بیند» و «سخن می‌گوید» و «بر عرش می‌نشیند» باید این‌ها را همین جور فهمید و نباید پرسید چه جور (بِلا کَیف). شاید بشود او را با مسیحیانی تندرو چون آتاناسیوس سنجید که در برابر بدعتگزاران عقل‌گرا، بر تفسیرِ افراطیِ نظریه‌یِ تن‌یافته‌گی [خدا در عیسا] پای می‌فشردند. ابن حنبل می‌خواست بر وصف‌ناپذیریِ خدا، که دور از دستیاز هر منطق و تحلیلِ مفهومی‌ست، انگشت بگذارد.

با این همه، قرآن همواره از اهمیت عقل و فهم سخن می‌گوید و بنابراین، دیدگاهِ ابن حنبل تا اندازه‌ای ساده‌دلانه می‌نماید. به نظر بسیاری از مسلمانان، این دید کژراه بود و تاریک‌اندیش. ابوالحسن ابن الاشعری (۹۱۴-۸۷۸) برای سازش، چاره‌یِ دیگری می‌اندیشد. او پیشتر خود معتزلی بود ولی در پیِ خوابی که می‌بیند، به اهل حدیث می‌گرود. خواب می‌بیند که پیامبر بر او ظاهر شده و از او می‌خواهد حدیث بخواند. این است که اشعری به آن طرف می‌افتد و حدیث‌باوری می‌شود نگفتنی و علیه معتزله داد سخن می‌دهد و آنان را تازیانه‌یِ اسلام می‌خواند. سپس بار دیگر در خواب می‌بیند که محمد اندکی رنجیده‌خاطر به وی می‌گوید: «نگفتم که از براهینِ عقلی دست بکش، بلکه حدیث‌های راستین را پشتیبان باش!»[۳۸] از آن پس، اشعری فنون عقلیِ معتزله را به کار می‌گیرد تا فکرِ ناشناسانگار (Agnostic) ابن حنبل را تبلیغ کند. معتزله می‌گفتند وحی نمی‌تواند ناعقلانی باشد و اشعری عقل و منطق را به کار می‌گیرد تا نشان دهد خدا دور از دستیاز فهم ماست. معتزله با این خطر روبه‌رو بودند که خدا را به مفهومی دارای چارچوب منطقی، ولی خشک و خالی، فروبکاهند. در عوض اشعری می‌خواست به

خدای خون‌دار و جوشان قرآن، با همه‌یِ ناسازگاری‌های مفهومی، بازگردد. در واقع او نیز چون آرئوپاگی، معتقد بود که این تناقض فهم ما را از خدا تیزتر می‌کند. او تن نمی‌داد که خدا به مفهومی فروکاسته شود که بتوان آن را همچون دیگر ایده‌هایِ بشری تحلیل کرد و به بحث گذاشت. صفت‌هایی الاهی چون علم، قدرت، زندگی و جز این‌ها واقعی‌اند و از ازل از آنِ خدا بوده‌اند. ولی این‌ها از ذات خدا جدا هستند، زیرا خدا در ذات خود یکی، بسیط و یگانه است. نباید او را هستنده‌ای مرکب انگاشت، چرا که او نفسِ بساطت است. نمی‌توان با تعریف خصوصیت‌های گونه‌گون‌اش او را تحلیل کرد یا به اجزاء خُردتر تقسیم کرد. اشعری نمی‌آید کارِ این تناقض را یکسره کند. پس، به گفته‌یِ او، قرآن که می‌گوید «خدا بر عرش می‌نشیند» باید بپذیریم که این کار انجام می‌شود، حتا اگر تصورِ این که یک روح ناب «بنشیند» دور از فهم ما باشد.

تلاش اشعری آن بود که میان تاریک‌اندیشیِ آگاهانه و خردباوریِ افراطی راه سومی بیابد. برخی که به معنایِ ظاهری الفاظ تکیه می‌کردند می‌گفتند اگر بنا باشد رستگاران خدا را در آسمان «ببینند»، چنان که قرآن می‌گوید، پس او باید سَررویی جسمانی داشته باشد. هشام ابن حکم تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید:

> الله پیکری دارد محدود، گسترده با ابعای برابر از بالا و پایین، درخشان از نور، یکسان در سه بُعد در جایی فراسوی مکان، همچون ستونی از فلزِ ناب، درخشنده چون مروارید، گِرد از همه سو، دارای رنگ، مزه، بو و دست ساییدنی.[۳۹]

پاری از شیعیان چنین نظراتی را قبول داشتند، چه امامان را تن یافته‌یِ خدا می‌دانستند. معتزله می‌گفتند وقتی قرآن، مثلاً، از دست‌های خدا سخن می‌گوید، باید این را کنایه از گشاده‌دستی و بخشنده‌گی‌اش گرفت. اشعری با کسانی که فقط ظاهر الفاظ را می‌دیدند مخالف بود و می‌گفت قرآن تأکید دارد که ما تنها می‌توانیم با زبانی نمادین از خدا سخن بگوییم. با اهل حدیث نیز مخالف بود که عقل را یکسره مردود می‌شمردند. بحث‌اش این بود که محمد با چنین مسائلی برخورد نکرده بوده وگرنه راه چاره را به مسلمانان نشان می‌داده است. پس بر مسلمانان بود که از ابزارهایی تفسیری چون قیاس بهره بگیرند تا به مفهومی به راستی دینی از خدا برسند.

اشعری می‌خواهد این دو دیدگاه را با هم همساز کند. بنابراین می‌گوید قرآن کلامی

جاودان و نامخلوق است ولی جوهر، کاغذ و واژگان عربیِ این کتابِ مقدس مخلوق‌اند. او نظرِ معتزله در مورد اختیار را نمی‌پذیرد زیرا خدا را برانگیزنده‌یِ رفتار ما می‌داند ولی با این دیدِ اهل حدیث نیز سازگار نیست که انسان هیچ سهمی در رستگاری خود ندارد. راه‌حل او اندکی بغرنج است. خدا کردارهای ما را می‌آفریند ولی آزادمان می‌گذارد که خود شایسته‌گی یا ناشایسته‌گی برایِ آن‌ها کسب کنیم. اما اشعری، برخلاف ابن حنبل، آماده است بپرسد و در این مسائلِ متافیزیکی کندوکاو کند، گرچه در نهایت به اینجا می‌رسد که گنجاندنِ آن واقعیتِ رازآمیز و ناگفتنی، که خدا می‌نامیم‌اش، در یک نظام عقلی خطاست. اشعری بنیادگذارِ کلام یا الهیاتِ اسلامی‌ست. جانشینان‌اش در سده‌هایِ دهم و یازدهم میلادی، روش‌شناسی کلام را اصلاح می‌کردند و اندیشه‌های وی را پروراندند. اشعریانِ نخستین می‌خواستند برای بحث معتبری در بابِ حاکمیت خدا چارچوبی متافیزیکی بسازند. اولین کلامیِ برجسته‌یِ این مکتب، ابوبکر باقلانی (وفات ۱۰۱۳ م) است. او در رساله‌اش التوحید، همداستان با معتزله، معتقد است که می‌توان با بحث عقلی وجود خدا را به طور منطقی اثبات کرد. به نظر او قرآن خود نشان می‌دهد که ابراهیم، پروردگارِ جاودان را با تاملِ پیگیر در طبیعت کشف می‌کند. باقلانی اما نمی‌پذیرد که بی‌یاریِ وحی بتوان میان خیر و شر فرق نهاد، چه این‌ها مقوله‌هایِ طبیعی نیستند مگر احکام خدایی‌اند. اللّٰه وابسته‌یِ مفهوم‌هایِ انسانیِ درست و نادرست نیست.

باقلانی نظریه‌ای پَروَرد که "Atomism" یا Occasionalism نام گرفته است. او می‌کوشد برای این اقرارِ دینی مسلمانان که جز اللّٰه نه خدایی هست، نه واقعیتی و نه یقینی، یک دلیل اساسی متافیزیکی بیابد. به نظر او همه چیز در جهان به توجهِ سرراستِ اللّٰه وابسته است. تمام کیهان چیزی نیست جز اتم‌های منفردِ بی‌شمار. زمان و مکان ناپیوسته‌اند و هیچ چیز هویتی خاص خود ندارد. باقلانی با همان برخوردِ ریشه‌ایِ آثاناسیوس، جهان پدیداری را به نیستی فرومی‌کاهد. فقط خدا واقعیت دارد و تنها او می‌تواند ما را از نیستی برهاند. همو برپای دارنده‌یِ جهان است و هر دم این آفریده‌یِ خود را به هستی داشتن فرامی‌خواند. هیچ قانون طبیعی‌ای نمی‌تواند علت ماندگاریِ کیهان را روشن کند. گرچه مسلمانانی دل به علم سپرده و در آن راه گام‌های بلند برداشته بودند، ولی دیدگاه اشعری از بنیاد با آن‌ها مخالف بود، هرچندکه علوم طبیعی به کارِ دین هم می‌آمدند. این دیدگاه کوششی متافیزیکی برای توضیح حضورِ خدا در جزءجزء

زندگیِ روزانه و یادآورندهٔ‌ِ این نکته بود که ایمان با منطق عادی کاری ندارد. این دیدگاه اگر به جایِ گزارشِ هست و بودِ واقعیت بودن، همچون روش به کار برده می‌شد، می‌توانست مسلمانان را یاری دهد تا آن خدا-آگاهی‌ای را که قرآن سفارش می‌کند، در خود بپرورند. ضعف این دیدگاه نیز آن بود که دلیلِ علمی را طرد می‌کرد و تفسیری بس ظاهری از دیدی دینی که در اساس درنیافتنی بود به دست می‌داد. در ضمن می‌توانست باعث شود که شیوهٔ‌ِ نگاه یک فرد مسلمان به خدا و به امورِ دیگر با هم آمیخته شوند. معتزله و اشعریان، هر یک به راهی، کوشیده بودند که تجربهٔ‌ِ دینی از خدا را با اندیشهٔ‌ِ منطقیِ عادی پیوند دهند. و این کارِ بزرگی بود. مسلمانان می‌خواستند بدانند آیا می‌شود دربارهٔ‌ِ خدا به همان نحوی سخن گفت که دربارهٔ‌ِ امور دیگر. و چنان که دیدیم، یونانیان به این نتیجه رسیده بودند که این کار شدنی نیست و تنها شکلِ شایستهٔ‌ِ تئولوژی، سکوت است. بیشترینهٔ‌ِ مسلمانان نیز عاقبت به همین نتیجه رسیدند.

محمد و یاراناش از جامعه‌ای برخاسته بودند بسی بَدَوی‌تر از جامعهٔ‌ِ باقلانی. امپراتوری اسلامی به جهانِ تمدندار دامن گسترده‌بود و مسلمانان می‌بایست با شیوه‌هایِ عقلانیِ پیچیده‌تری در نگاه به خدا و عالم درگیر شوند. محمد، بی‌آن که خود بداند، برخوردِ عبری کهن با خداییت را از نو تجربه کرده بود و نسل‌هایِ پسان نیز می‌بایست برخی مشکلاتی را که کلیساهایِ مسیحی با آن‌ها دست به گریبان بودند، از سر بگذرانند. کسانی حتا، برخلاف نظر قرآن که خدایی کردن عیسا در مسیحیت را محکوم کرده بود، به الهیاتی روی آوردند که به تن‌یافته‌گیِ خدا گرایش داشت. خطرورزی‌هایِ اسلامی نشان می‌دهند که مفهوم خدایِ بَرینِ در عین حال شخص‌وار، همان دست مشکلات را می‌آفرینند و به نتیجه‌هایِ همسانی هم می‌انجامد.

تجربهٔ‌ِ کلام می‌رساند که می‌شد روش‌های عقلانی را به کار برد تا نشان داد که «خدا» را از راه عقل نمی‌توان شناخت، اما این تجربه همه‌ی مسلمانان را خوش نیامد. کلام هرگز اهمیتِ تئولوژی در مسیحیت را نیافت. خلفای عباسی که از معتزله حمایت کرده بودند، دریافتند که نمی‌توانند آموزه‌های‌اش را به مردم تحمیل کنند زیرا آنان زیر بار نمی‌رفتند. در سده‌هایِ میانه نیز بودند دانشورانی که از خردباوری تأثیر پذیرفته بودند، ولی شمارشان اندک بود و بیشترینهٔ‌ِ مسلمانان به آن پشت کردند. اسلام نیز چون یهودیت و مسیحیت، از تجربه‌ای سامی برخاسته بود ولی درکانون‌هایِ هلنیِ خاورمیانه

با خردباوریِ یونانی رویارو شده بود. مسلمانان در جاهایِ دیگر به خدایِ اسلامیِ یونانی‌وارتری رسیدند و عنصر فلسفیِ تازه‌ای به هر سه دین تک‌خداباور وارد کردند. سه دین یهودیت، مسیحیت و اسلام، به نتایج مختلف ولی بس مهمی در باب اعتبارِ فلسفه و ربطِ آن با رازِ خدا رسیدند.

۶

خدای فیلسوفان

در خلال سده‌یِ نهم، عرب‌ها با علم و فلسفه‌یِ یونانی آشنا شدند که حاصل‌اش شکوفاییِ فرهنگی‌ای بود که، با اصطلاح‌هایِ اروپایی اگر بگوییم، می‌توان آن را پیوندِ رنسانس با روشنگری دانست. تنی چند مترجم، که بیشترینه‌شان مسیحیِ نسطوری بودند، متن‌هایِ یونانی را به عربی برگرداندند و کاری کردند کارستان. عرب‌هایِ مسلمان اکنون با چنان شور و شوقی ستاره‌شناسی، کیمیا، پزشکی و ریاضیات می‌خواندند که طیِ سده‌هایِ نهم و دهم میلادی در خلافت عباسی بیش از همه‌یِ دوره‌هایِ تاریخیِ پیش از آن کشف‌هایِ علمی صورت گرفت. سنخِ تازه‌ای مسلمان پیدا شد که در پیِ آرمانی بود که فَلسَفَه‌اش می‌نامید. این نام معنایِ گسترده‌تری از philosophy دارد. فَیلَسوف‌ها، مانند فیلوزوف‌هایِ فرانسه‌یِ قرن هژدهم، می‌خواستند عقلانی بِزیَند، سازگار با قوانینی که فرمانروایِ عالم‌شان می‌دانستند و می‌شد در هر سطحی از واقعیت بازشان شناخت. آنان در آغاز همه‌یِ کوشش خود را در راه علوم طبیعی به کار می‌زدند ولی، سپس، به ناگزیر به متافیزیکِ یونانی روی آوردند و بر آن شدند تا اصول‌اش را در اسلام به کار گیرند. معتقد بودند که خدایِ فیلسوفان یونانی همان اللّه است. مسیحیان یونانی نیز با فرهنگ هلنی خویشاوندی احساس کرده بودند ولی به این نتیجه رسیده بودند که خدای یونانی باید توسط خدای کتاب مقدس، که تناقضدارتر هم بود، درست راستی شود. سرانجام، همان جور که خواهیم دید، آنان به سنت فلسفیِ خود پشت کردند و گفتند در فهم خدا از عقل و منطق کارِ چندانی ساخته نیست. فَیلَسوف‌ها اما به

نتیجه‌ای عکس رسیدند و گفتند خردباوری پیشرفته‌ترین شکلِ دین را به نمایش می‌گذارد و تصوری که از خدا می‌پرورد والاتر از خدایِ وحیانیِ کتاب آسمانی‌ست.

امروزه ما معمولاً علم و فلسفه را در ستیز با دین می‌بینیم ولی فیلسوفان مسلمان عموماً مردانی بودند دیندار و خود را فرزندان خلف پیامبر می‌دانستند. آنان مومنانی بودند آگاه به سیاست و بیزار از ریخت‌وپاشِ دربار و می‌خواستند جامعه‌یِ خود را بر پایه‌ی احکام عقل بهسازی کنند. و این کارِ پرخطری بود. از آنجا که مطالعات علمی و فلسفی‌شان یکسره زیر نفوذ اندیشه‌یِ یونانی بود، پس بایسته بود میان ایمانِ خود و این دیدگاهِ خردورزانه و عینی‌نگر پلی بزنند. فروکشیدن خدا و جادادن‌اش در مقوله‌یِ فکری‌ای جداگانه و جدا دیدنِ ایمان از سایر امورِ بشری می‌توانست پی آمدهایِ ناخوش به بار آورد. فَیلَسوف‌ها قصد براندازی دین را نداشتند بلکه می‌خواستند آن را از آنچه که ناپخته‌گی و تنگ‌نظری می‌خواندند، بپیرایند. آنان شک نداشتند که خدا هست ـ چون بدیهی بود که هست ـ ولی می‌دیدند که خوب است آن را به لحاظ منطقی هم اثبات کنند تا نشان دهند که اللّه با آرمان خردباوریِ‌شان هم جور درمی‌آید.

اما مشکلاتی هم در راه بودند. دیدیم که خدای فیلسوفان یونان با خدای وحیانی فرق بسیار دارد. ایزد بَرین ارسطو یا فلوطین، بی‌زمان و ناجنباست؛ با رویدادهایِ اینجهانی کاری ندارد، در تاریخ رُخ نمی‌نماید، جهان را نیافریده است و در آخرالزمان هم به داوری انسان نمی‌نشیند. در واقع ارسطو تاریخ را، که در دین‌هایِ تک‌خدایی تجلیگاهِ بزرگ خداست، در مقامی زیردستِ فلسفه می‌نشاند. از آنجا که کیهان، جاودانه از خدا برمی‌جوشد، پس تاریخ نه آغازی دارد، نه میانه‌ای و نه فرجامی. فیلسوفان اسلامی می‌خواستند از تاریخ، که برای‌شان وهمی بیش نبود، برگذرند تا در عالم بی‌تغییر و آرمانیِ الاهی نظر کنند. فلسفه با آن که بر عقلانیت تکیه می‌زد، ایمان خاص خود را می‌طلبید. دلِ بزرگی می‌خواست که باورکنی که قانونِ عقل بر کیهان فرمانرواست، زیرا آنچه بیش‌تر در آن خودنمایی می‌کرد بی‌سامانی و درد بود تا نظمی هدفمند. پس آنان می‌بایست برای آن همه پیش‌آمدهایِ مصیبت‌بار و رنگارنگ دنیایِ پیرامون، معنایی غایی بیابند. فَیلَسوف‌ها مشغله‌یِ والایی داشتند و در جست‌وجویِ عینیت و بینشی بی‌زمان بودند. آنان دینی جهانی می‌خواستند که در نمود خاصی از خدا محصور نباشد و در زمان و مکان معینی ریشه نداشته باشد. بر خود می‌دانستند که وحیِ قرآنی را در

پیشرفته‌ترین تعبیرهایی که طیِ همه‌ی دوران‌ها و توسط فرهیخته‌ترین اذهانِ همه‌ی فرهنگ‌ها پرورده شده بودند، بازگو نمایند. فَیلَسوف‌ها به جای این که خدا را یک راز ببینند، خودِ عقل می‌دانستنداش.

ایمان به چنین جهانی سربه‌سر عقلانی امروزه به چشم ما ساده‌دلی‌ست، زیرا کشف‌هایِ علمی دیری‌ست که برهان‌هایِ ارسطو در اثبات وجود خدا را رد کرده‌اند. در سده‌هایِ نهم و دهم میلادی امکان نداشت کسی بتواند به چشم‌اندازِ امروزین ما دست یابد، ولی تجربه‌یِ فَیلَسوف‌ها برای اوضاع بغرنجِ دینیِ امروز ما آموزنده است. دست‌اندرکاران انقلابِ علمی دوره‌یِ عباسی کارشان فقط به دست آوردن اطلاعات تازه نبود. همانند روزگار خود ما، کشف‌هایِ علمی ذهنیت‌ها را تغییر می‌دادند و مایه‌یِ دگرگونیِ دیدِ فیلسوفان نسبت به جهان می‌شدند. علم نیازمندِ این باورِ اساسی‌ست که همه چیز توضیحِ عقلانی دارد؛ همچنین نیازمندِ تخیل و بی‌باکی‌ست که یادآورِ خلاقیت دینی‌ست. دانشمند نیز، به سان پیامبر و عارف، خود را با قلمروِ تاریک و پیش‌بینی‌ناپذیر واقعیتِ ناآفریده روبه‌رو می‌کند. همین خود به ناگزیر بر درکِ فَیلَسوف از خدا تأثیر می‌نهاد و او را وامی‌داشت در باورهایِ قدیمیِ مردمِ همروزگاراش بازنگری کند و حتا از آن‌ها دست بکشد. چنان‌که دیدِ علمیِ امروزین ما کاری کرده که بسیاری از مردم دیگر به خداپرستی گذشته اعتقادی ندارند. چسبیدن به تئولوژیِ قدیم نه همان از کم‌دلی‌ست که ممکن است مایه‌یِ هویت‌ـگم‌گشته‌گیِ زیانباری هم بشود. فَیلَسوفان اسلامی کوشیدند نظرات تازه‌یِ خود را با تنه‌یِ اصلیِ ایمانِ اسلامی پیوند بزنند و به اندیشه‌هایی انقلابی، الهام یافته از تفکر یونانی، درباره‌یِ خدا رسیدند. با این حال، شکست نهاییِ خدای عقلانیِ ایشان خود بازگوینده‌یِ نکته‌یِ مهمی درباره‌یِ ماهیتِ حقیقتِ دینی‌ست. فیلسوفان اسلامی بیش از تمامِ تک‌خداباورانِ پیشین در ادغامِ همه‌جانبه‌یِ فلسفه‌یِ یونانی و دین کوشیدند. معتزله و اشعریان تلاش کردند میانِ وحی و خرد طبیعی پلی بزنند، در عین حال نزد آنان خدای وحیانی جایِ برتری داشت. کلام، بر دیدِ تک‌خداباورانه‌یِ سنتی از تاریخ، به عنوانِ جلوه‌گاه خدا، بنیاد نهاده شد. بحثِ کلام آن بود که رویدادهایِ عینی و جزئی در تاریخ تعیین‌کننده‌اند زیرا تنها یقینی که داریم همین‌ها هستند. به عبارت دیگر، اشعریان شک داشتند که قوانین کلی و اصول بی‌زمان وجود داشته باشند. گرچه این جزئی‌باوری ارزشِ تخیلی و دینی داشت، ولی با روح

علمی پاک بیگانه بود و فَیلَسوف‌ها را خرسند نمی‌کرد. فَلسَفه‌یِ اینان به تاریخِ عینی و جزئی بهایی نمی‌داد ولی قوانین کلی راکه اشعریان رد می‌کردند، ارج می‌نهاد. تکلیفِ خدای آنان می‌بایست در بحث‌هایِ منطقی روشن شود، نه در الهاماتی خاص که افرادی در لحظه‌هایِ زمانیِ معینی دریافت کرده بودند. همین جست‌وجوگری برای یافتنِ حقیقت کلی و عینی، ویژه‌گیِ مطالعات علمی آنان و تعیین‌کننده‌ی شیوه‌ای بود که در تجربه‌یِ واقعیت نهایی در پیش گرفتند. خدایی که برای همه یکسان نبود، گذشته از همه‌یِ رنگ‌هایِ ناگزیرِ فرهنگی‌ای که به خود می‌گرفت، نمی‌توانست پاسخ قانع‌کننده‌ای به این پرسش بنیادیِ دینی بدهد که: «معنایِ نهاییِ زندگی چیست؟»

نمی‌شد در آزمایشگاه به دنبال پاسخ‌هایی جهانروا بود و در عین حال دست به دامان خدایی بود که مومنان او را ملک طِلقِ مسلمانان می‌دانستند. با این همه، از قرآن برمی‌آمد که خودِ محمد دیدی کلی‌نگر داشته و همه‌یِ دین‌هایِ هدایتگر را فرستاده از سویِ خدا می‌دانسته است. پس فَیلَسوف‌ها نیازی نمی‌دیدند قرآن را کنار بگذارند. هر دوِ این راه‌ها برایِ رسیدن به خدا نتیجه‌بخش بودند و هر کس بنا به نیازاش یکی را در پیش می‌گرفت. آنان تضادی بنیادی میان وحی و علم، ایمان و خردورزی نمی‌دیدند. از این رو فلسفه‌ای پرداختند که فاسفه‌یِ نبوی خوانده شده است. آنان می‌خواستند مغزِ آن حقیقتی راکه در درون همه‌یِ دین‌های تاریخی نهفته بود بیابند؛ دین‌هایی که از سپیده دم تاریخ کوشیده بودند واقعیت خدایی راکه یکی و همان است، بازشناسند.

فلسفه‌ی اسلامی از علم و متافیزیک یونانی الهام گرفته بود، ولی وابسته‌گی‌اش به فرهنگ هلنی بنده‌وار نبود. یونانیان در مستعمره‌های خاورمیانه‌ای‌شان برنامه‌یِ آموزشیِ استانداردی داشتند. یعنی با آن که لازم نبود شاگردان همه‌یِ فلسفه‌یِ یونانی را بخوانند، ولی می‌بایست متن‌هایی را به طور منظم مطالعه کنند. این باعث می‌شد که آموزش یکدست و با هم پیش برود. ولی فیلسوفان مسلمان به این برنامه‌یِ آموزشی توجه نداشتند و هر متنی را که به دست‌شان می‌افتاد می‌خواندند. همین به هر حال افق‌هایِ تازه‌ای به روی‌شان می‌گشود. چنان که افزون بر نگرش‌های اسلامی و عربی، از اندیشه‌های ایرانی، هندی و گنوستیک نیز بسیار چیزها آموختند.

یعقوب‌ابن اسحق‌الکِندی (وفات ۸۷۰ م)، نخستین مسلمانی که روشِ عقلانی را در تفسیر قرآن به کار گرفت، با معتزله نزدیک و در چند مورد مهم با ارسطو مخالف بود. در

بصره درس خوانده بود و در بغداد زندگی می‌کرد و از پشتیبانیِ خلیفه مامون برخوردار بود. چندین کتاب در ریاضیات، علم و فلسفه نوشت که بس تاثیرگذار شدند، ولی بزرگترین دلمشغولی‌اش دین بود. او با زمینه‌یِ معتزلی‌ای که داشت، فلسفه را صرفاً خدمتگزار وحی می‌دانست. می‌گفت دانشِ وحیانیِ پیامبران همواره بر نظرات انسانیِ محضِ فیلسوفان برتری دارد. بیشترینه‌یِ فیلسوفانِ پسان با این نظر همداستان نشدند. اما الکندی وسوسه‌یِ این را نیز داشت که سنت‌های دینی دیگر را در پیِ حقیقت بکاود. حقیقت یکی بود و فیلسوفان را می‌بایست برای یافتن‌اش، آن را در هر پوششِ زبانی یا فرهنگی که طیِ قرن‌ها به خود گرفته بود، جست و جو کنند:

> ما از گردن نهادن به حقیقت نباید شرمنده باشیم و باید آن را از هر منبعی که به ما می‌رسد بپذیریم، حتا اگر از نسل‌های پیشین و از بیگانگان باشد. آن کس که جوینده‌یِ حقیقت است ارزشی والاتر از خودِ حقیقت نمی‌شناسد. جست و جوی آن‌چیزی از وی نمی‌کاهد مگر مایه‌یِ افتخار و شرف است.[1]

در اینجا الکندی با قرآن همسوست. ولی پا از این فراتر می‌نهد زیرا فقط به پیامبران بسنده نمی‌کند، بلکه به فیلسوفان یونان هم نظر دارد. او از برهان ارسطو درباره‌یِ جنباننده‌یِ نخستین می‌آغازد. به نظر او، در جهان عقلانی، هر چیز علتی دارد. پس باید جنباننده‌ای ناجنبا می‌بوده تا این گردونه را به گردش اندازد. نخستین اصل، خودِ هستی‌ست؛ تغییرناپذیر، کامل و نابودناشدنی. اما الکندی به اینجا که می‌رسد از ارسطو دور می‌شود و به آموزه‌یِ قرآنیِ آفرینش، خلق از هیچ، روی می‌آورد. کُنش، به معنایِ چیزی را از نیستی برون آوردن است. به نظر الکندی این یعنی برتریِ خداوند. او تنها هستی‌ای‌ست که می‌تواند به راستی کنش کند، و این اوست علت همه‌یِ کنشگری‌هایی که ما در جهان می‌بینیم.

فَلسَفَه در پیِ ردِّ آفرینش از هیچ برآمد و بنابراین الکندی را نمی‌توان فیلسوفی راستین نامید. ولی او در تلاشِ اسلامی برای هماهنگ کردن حقیقت دینی با متافیزیکِ سیستمانه، پیشگام بود. پسامدگان او، مسئله را ریشه‌ای‌تر کاویدند. چنان که ابوبکر محمدابن زکریای رازی (وفات حدود ۹۳۰)، که او را بزرگترین ناهمسازِ تاریخ اسلام دانسته‌اند، متافیزیک ارسطو را مردود شمرد و، به سانِ گنوستیک‌ها، آفرینش را کارِ یک

صانع دانست. ماده نمی‌توانسته از خدایی سربه‌سر روحانی دمیده باشد. او همچنین پاسخِ ارسطوییِ جنباننده‌یِ نخستین و نیز آموزه‌یِ قرآنی در بابِ وحی و رسالت را نپذیرفت. تنها عقل و فلسفه می‌توانند ما را نجات دهند. بنابراین رازی در واقع تک‌خداباور نبود. او شاید نخستین آزاداندیشی باشد که مفهوم خدا را با دیدگاه علمی ناسازگار یافت. او پزشکی کارآمد و مردی مهربان و دست و دل‌باز بود و سال‌ها ریاست بیمارستانی در شهر ری را بر عهده داشت. بیش‌ترِ فیلسوفان در خردباوری تا به این پایه پیش نرفتند. او در بحثی با مسلمانی سنتی می‌گوید فیلسوف راستین بر سنت‌ها تکیه نمی‌زند، مگر خود درباره‌یِ امور می‌اندیشد چرا که تنها و تنها عقل است که ما را به سوی حقیقت رهنمون می‌شود. پشتگرمی به آموزه‌های وحیانی راهی به جایی نمی‌برد، زیرا دین‌ها با هم اختلاف دارند. چه طور می‌شود گفت حق باکدام یک است؟ و حریف ــ که او نیز نام‌اش رازی[۲]ست ــ بر نکته‌یِ مهمی انگشت می‌گذارد و می‌پرسد «پس مردم عادی چه کنند؟» بیشترینه‌شان با تفکر فلسفی پاک بیگانه‌اند؛ پس باید گفت آن‌ها گمراه و محکوم به خطاکاری و سرگشته‌گی‌اند؟ یکی از علت‌هایی که نگذاشت فلسَفه در اسلام به میان مردم راه پیدا کند این بود که فلسفیدن کارِ نخبگان بود. فقط کسانی که از بهره‌یِ هوشیِ معینی برخوردار بودند به آن می‌پرداختند. بنابراین فلسفه با روح برابری‌خواهانه‌ای که در آغاز ویژه‌گیِ جامعه‌یِ اسلامی بود، سازگاری نداشت.

فَیلَسوفِ تُرک، ابونصر فارابی (وفات ۹۸۰ م) به مشکلِ مردم بی‌سواد، که خردورزی فلسفی نمی‌توانستند، روی آورد. فارابی را می‌توان بنیادگذار فلسفه‌یِ اصیل اسلامی و نمایانگرِ کلیتِ گیرایِ این آرمان اسلامی دانست. او کسی‌ست که می‌توان مردِ رُنسانس نامیداش. هم پزشک است و هم موسیقیدان و هم عارف. همچنین در کتاب‌اش رساله‌یِ *آراء اهل المدینه‌الفاضله*، از دلبسته‌گیِ سیاسی و اجتماعی‌ای که در معنویت اسلامی از اهمیت اساسی برخوردار بود، دم می‌زند. افلاتون در کتاب **جمهوری** نوشته بود جامعه‌ای نیکوست که یک فیلسوف رهبراش باشد، فیلسوفی که جامعه را براساس اصول عقلانی اداره کند و این اصول را به مردم عادی بشناساند. فارابی معتقد بود که محمدِ پیامبر درست همان فرمانروایی‌ست که افلاتون در نظر داشته. محمد حقیقت‌هایِ بی‌زمان را، به شکلی تخیلی، آنچنان بیان کرده که در خور فهم مردم شده‌اند. بنابراین اسلام به خوبی شایسته‌گی‌اش را دارد که جامعه‌یِ آرمانیِ افلاتون را

بسازد. شاید شیعه زیبنده‌ترین شکل اسلام برای به ثمر رساندن این پروژه بوده است، آنهم به دلیلِ اعتقادش به امامت. با آن که فارابی صوفیِ اهل عمل و عارفی سرسپرده بود، وحی را رخدادی بس طبیعی می‌دید. خدای فیلسوفان یونان، که به دور از امور انسانی بود، خوب نمی‌توانست آنچنان که آموزه‌یِ سنتیِ وحی در نظر داشت، با آدمیان سخن بگوید و در رویدادهایِ گیتی مداخله ورزد. اما این به این معنا نبود که خدا از علاقه‌هایِ اصلیِ فارابی به دور بود. در فلسفه‌یِ او خدا تعیین‌کننده است و رساله‌اش با بحثی درباره‌یِ خدا آغاز می‌شود. اما این خدا، خدایِ ارسطو و فلوطین است و سرآغازِ همه‌یِ هستندگان. یک مسیحیِ یونانی که پرورده‌یِ مکتبِ دنیسیوس آرئوپاگی باشد، به نظریه‌ای که خدا را هستنده‌ای در شمارِ هستندگان، ولو هستنده‌ای متعال، بداند، مخالف است. ولی فارابی نزدیکیِ خود به ارسطو را همچنان حفظ می‌کند. او باور ندارد که خدا «دفعتاً» تصمیم به آفرینشِ جهان گرفته باشد، وگرنه خدا، که جاودان و تغییرناپذیر است، دستخوش دگرگونی، که در شأن او نیست، می‌شود.

فارابی، همانندِ یونانیان، عقیده دارد که زنجیره‌یِ هستی از خدای یگانه، و در دَه فیضان یا «عقول» متوالی پدید می‌شود و هر یک از آن‌ها یکی از افلاک بطلمیوسی را می‌سازد: فلکِ بیرونی، فلک ستارگانِ ثابت، فلکِ زُحل، مشتری، مریخ، خورشید، زهره، عطارد و ماه. به عالم تحت قمریِ خود که می‌رسیم، سلسله مراتبی از هستی را می‌یابیم که برخلاف این جهت می‌بالد. یعنی از ماده‌یِ بی‌جان می‌آغازد، از مرحله‌هایِ گیاهی و جانوری برمی‌گذرد و در انسان به اوج می‌رسد، انسانی که روح و عقلِ وی از عقل خدایی بهره دارد، حال آن که جسم‌اش خاکی‌ست. در این روندِ پالایش، که افلاتون و فلوطین آن را شرح کرده‌اند، آدمی می‌تواند بندوزنجیرهایِ گیتیانه از خود بگسلد و به خدا، خانه‌یِ طبیعی‌اش، بازگردد.

این دید با بینشِ قرآنی در بابِ واقعیت تفاوت آشکار دارد، ولی فارابی فلسفه را برای فهم حقایقی که پیامبران به زبان تمثیل و شاعرانه بیان کرده بودند، تا مردم به آن‌ها گوش بسپارند، شیوه‌یِ برتری می‌داند. فلسفه برای همه کس نبود. در نیمه‌یِ قرن دهم مسیحی، عنصری باطنی رفته‌رفته به اسلام راه یافت و فلسفه، یک چنین شیوه‌یِ باطنی‌ای بود. تصوف و تشیع نیز اسلام را متفاوت با علما تفسیر می‌کردند. علما، دین‌پیشگانی بودند که تنها از شرع مقدس و قرآن پیروی می‌کردند. فَیلَسوف‌ها، صوفیان

و شیعیان آموزه‌هایِ خود را پنهان می‌داشتند، البته نه به این خاطر که خواسته باشند آن را از دسترسِ توده مردم دور نگه دارند، مگر به این سبب که می‌دانستند روایتِ دلیرانه و ابتکارآمیزِ ایشان از اسلام می‌تواند به سادگی مایه‌ی کژفهمی شود. برداشت ظاهری و ساده‌انگارانه از آموزه‌هایِ فلسفه، افسانه‌های صوفیانه و امامت‌گراییِ شیعیان، مردم را که ظرفیت و آموزشِ لازم برایِ رهیافتِ نمادین‌تر، عقلانی‌تر و خیالی‌تر به حقیقت غایی را نداشتند، پریشان می‌کرد. تازه‌واردان به این فرقه‌هایِ باطنی می‌بایست ورزه‌هایی روحی و درونی انجام می‌دادند تا برای پذیرشِ این مفهوم‌های دشوار به خوبی آماده‌گی پیدا کنند. پیش از این دیدیم که مسیحیان یونانی نیز با فرق نهادن میان دگما و کروگما به برداشتِ همانندی رسیده بودند. در غرب، اما سنتی باطنی پدید نیامد؛ بلکه نگاه کروگماتیک به دین، همه‌گیر شد. مسیحیانِ غرب، کژرَوان را برنمی‌تافتند، آن‌ها را می‌کشتند و ناهمسازان را سر به نیست می‌کردند. اما در اسلام باطنیان معمولاً در بستر می‌مردند.

فَیلَسوف‌ها جمله‌گی آموزه‌یِ فیضانِ فارابی را پذیرفتند. عارفان نیز، همان‌جور که در آینده خواهیم دید، مفهوم فیضان بیش‌تر به دل‌شان نشست تا آموزه‌یِ آفرینش از هیچ. صوفیان مسلمان و عارفان یهودی نه همان فلسفه و عقل را ناسازگار با دین نمی‌دانستند، بلکه بینش‌هایِ فیلسوفان را برای دینِ خیالمندترِ خود الهام‌بخش هم می‌دیدند. این امر به ویژه در مذهب شیعه هویدا بود. با آن‌که اینان در اسلام اقلیتی بیش نیستند، قرن دهم به قرن شیعی معروف است زیرا در آن زمان شیعیان توانستند به مقام‌های بالای سیاسی در سراسر امپراتوری اسلامی دست یابند. سترگ‌ترین کار شیعیان، پی‌ریزیِ خلافتی بود در تونس در سال ۹۰۹ برای رویارویی با خلافت سنیِ بغداد. اینان اسماعیلیه‌ی هفت امامی بودند که خلافتِ فاطمی را بنیاد نهادند. اسماعیلیان پس از درگذشت امام جعفر بن صادق[ع]، امام ششم، در ۷۶۵ از دوازده امامی‌ها جدا شدند. امام صادق[ع]، پسراش اسماعیل را به جانشینی گمارده بود ولی اسماعیل جوانمرگ شد و دوازده امامی‌ها با برادراش موسا بیعت کردند. اما اسماعیلیان به وی وفادار ماندند و گفتند امامت به وی ختم شده است. خلافتِ آنان در شمال آفریقا بس قدرتمند شد و در ۹۷۳ آنان پایتخت را به قاهره انتقال دادند و مسجدِ پرآوازه‌یِ الازهر را در آنجا ساختند.

اما بزرگداشتِ امامان فقط به انگیزه‌یِ سیاسی نبود. همان سان که دیدیم، شیعیان

باور داشتند که امامان به نحوی حاملانِ حضورِ خدا در روی زمین‌اند. آنان با قرائتی نمادین از قرآن، مذهبی باطنی برای خود پرورده بودند. به اعتقاد آنان محمد پیامی باطنی به پسرعم و داماداش، علی، سپرده و این علم به امامان، که فرزندان مستقیم اویند، یکی پس از دیگری واگذار شده است. هر امامی تجسم «نور محمدی» یا روح پیامبرانه است که محمد را یاری داد تا بتواند تمام و کمال به خدا تسلیم شود. نه پیامبر خداگونه است و نه امامان ولی آنان چنان خود را واگذار به خدا کرده بودند که او به صورت کامل‌تری در آنان زیسته است تا در میرندگانِ عادی. نسطوریان نیز چنین نظری دربارهٔ عیسا داشتند. شیعیان نیز، مانند نسطوریان، امامان را به چشم «ابواب» یا «خزائن» خدا می‌نگریستند لبالب از دانشِ روشنی‌بخش الاهی. این علم نه فقط اطلاعات محرمانه، که وسیله‌یِ دگرگشت و ایمان‌آوریِ درونی‌ست. مرید با رهبریِ داعیِ خود، از خوابِ کاهلی و کرختی، به بینشی شفاف چون رؤیا دیده می‌گشاید. او چنان دگرگون شده است که می‌تواند تفسیرِ باطنی از قرآن را بفهمد. فیلسوف اسماعیلی قرن دهم میلادی، ناصر خسرو، در شعری دیدار با امام را که زندگی وی را زیرورو کرده چنین می‌سراید:

آیا هرگز شنیده‌اید دریایی از آتش برون ریزد؟
آیا هرگز دیده‌اید روباه شیری شود؟
خورشید می‌تواند ریگی را که دست طبیعت هم نتواند تغییرش داد به گوهری بدل گرداند
من آن سنگ گرانبهایم، خورشیدم اوست

....

بوسه بر دستانت زدم
تو گویی گور پیامبر بودند و حجرالاسود کعبه.[۳]

همان‌گونه که مسیح در کوه طور انسانِ خدایی شده را به مسیحیان ارتودوکسِ یونانی می‌نمایاند و همان سان که بودا تجسم آن روشنگری‌ای می‌شود که برای همه کس دست یافتنی‌ست، طبیعت انسانی امام نیز، در پی واگذاریِ کامل‌اش به خدا، دگرگونی می‌پذیرد.

اسماعیلیان بیم آن داشتند که فیلسوفان بیش از اندازه به عناصر بیرونی و عقلانیِ دین بپردازند و از کانون معنوی آن غفلت ورزند. این بود که با رازیِ آزاداندیش به مخالفت

برخاستند. در عین حال نیز فلسفه و علمی از آن خود پروردند که به خودی خود هدف نبودند، بلکه روش‌هایی معنوی بودند برای دستیابی به درک معنایِ درونی (باطن) قرآن. آنان می‌خواستند با اندیشیدن به تجریداتِ علم و ریاضیات، ذهن‌هاشان را از تصوراتِ زاده‌یِ حواس بپیرایند و آن‌ها را از تنگناهای روزمره‌گی برهانند. اسماعیلیان به جای این که، مثل امروزِ ما، علم را برای فهم دقیق و سرراستِ واقعیتِ بیرونی به کار گیرند، از آن برای پرورش خیال بهره می‌جستند. آنان به اسطوره‌های زرتشتیِ ایران روی آوردند و با گره زدن آن‌ها با برخی اندیشه‌هایِ نوافلاتونی، برداشت تازه‌ای از رستگاری به دست دادند. باز هم یادآور شوم که در جامعه‌های سنتی، مردم معتقد بودند که آن‌چه در روی زمین بر ایشان می‌گذرد، تکرارِ رویدادهایی‌ست که در آسمان گذشته است. نظریه‌یِ افلاتون در بابِ صورت‌ها یا سرنمون‌های جاویدان، این باورِ کهن را به زبان فلسفی بیان کرده بود. در ایرانِ پیش از اسلام، واقعیت دو چهره داشت. یکی آسمانِ به چشم‌آمدنی (گِتیک) و دیگر آسمانِ روحانی (مِنوک) که با حواس دریافتنی نیست. این امر درباره‌یِ واقعیت‌های روحانی و مجرد نیز صادق است. هر عبادت یا کردار نیکی که این جا و اکنون در گتیک انجام شود، در جهان روحانی بازتاب می‌یابد و در آن‌جا واقعیتِ راستین و جاودانه‌گی پیدا می‌کند.

این سرنمون‌هایِ روحانی، واقعی پنداشته می‌شدند، همان گونه که جریان‌ها و شکل‌هایی که در تخیلات ما هستند اغلب از وجودِ مادی‌مان واقعی‌تر و مهم‌تر به نظر می‌رسند. این را می‌توان کوششی دید برای توضیح این اعتقاد که زندگی ما و جهانی که تجربه می‌کنیم، به رغم همه‌یِ شواهدِ نومیدکننده‌ای که خلاف‌اش را ثابت می‌کنند، معنادار و با اهمیت‌اند. در سده دهم مسیحی، اسماعیلیان این اسطوره‌ها را جانی تازه بخشیدند، اسطوره‌هایی که ایرانیان پس از اسلام آوردن رهاشان کرده بودند ولی همچنان پاره‌ای از مرده‌ریگ فرهنگی‌شان بود و در تخیل‌شان آن‌ها را با آموزه‌یِ نوافلاتونیِ فیضان درآمیختند. فارابی میان خدا و جهان مادی دَه فیضان می‌شناسد که بر فلک‌های بطلمیوسی فرمانروایی دارند. اکنون اسماعیلیان، پیامبر و امامان را «نَفْس» این سامانِ آسمانی می‌سازند. محمد در بالاترین فلکِ پیامبریِ آسمان اول جای دارد. در آسمان دومین، علی و سپس هفت امام یکی پس از دیگری بر هفت آسمان فرمان می‌رانند. سرانجام در نزدیک‌ترین فلک به جهان مادی، فاطمه دختر محمد و همسر

علی[ع] جای دارد که این دودمان مقدس از او پدید شده است. بنابراین فاطمه مادرِ اسلام است و با سوفیا، مادینه ایزدِ حکمت، همخوانی پیدا می‌کند. این تصور از امامانِ خدایگونه، معنای راستینِ شیعی‌گری از دیدِ اسماعیلیان است. این همه فقط به معنایِ پیاپی آمدنِ رخدادهایِ مادی و بیرونی ـ که بسیاری‌شان هم غم‌انگیز بودند، نیست. زندگیِ این انسان‌هایِ برجسته بر روی زمین، همخوان با رخدادهایِ منوک، این نظام سرنمونی ست.[۴]

بهتر است در ریشخند کردنِ این باورها و توهم خواندن‌شان چندان شتاب نکنیم. امروزه ما در غرب به خود می‌بالیم که در پی فهم واقعیتِ عینی هستیم، ولی اسماعیلیان باطنی، که ساحتِ نهانی (باطنی) دین را می‌جستند، یکسره آماج دیگری داشتند. آنان نیز چون شاعران و نقاشان از نمادها، که با منطق چندان میانه‌ای ندارند، بهره می‌جستند و باورشان این بود که نمادها واقعیت ژرفتری را بر آنان می‌نمایند که دریافت‌اش از حواس ساخته نیست و در مفهوم‌هایِ عقلی نتوان بیان‌اش کرد. این بود که روشی برای خواندن قرآن پیدا کردند که تأویل (بازگشت به آغاز) می‌خواندن‌اش. معتقد بودند که با این روش به قرآنِ سرنمونیِ آغازین بُرده می‌شوند، قرآنی که در همان زمانی که در مِنوک بیان شده، در گِتیک بر زبانِ محمد جاری شده است. هانری کربن، تاریخ‌شناس فقیدِ تشیع ایرانی، اصلِ تاویل را با هارمونی در موسیقی قیاس کرده است. چنان که یک اسماعیلی گویی می‌توانست «آوا»یی ـ آیه‌ای از قرآن یا حدیثی ـ را در سطوح مختلف و همزمان بشنود. او سعی داشت خود را تربیت کند تا که هم واژگان عربی و هم همتاهایِ روحانی‌شان را بشنود. این کوشش، ندایِ خُرده‌گیر و پرهیاهویِ درون‌اش را آرام می‌کرد و او را از سکوتی که تَک به تَکِ واژه‌ها را دربرگرفته بود آگاه می‌ساخت، همان سان که یک هندو به سکوتِ ناگفتنی‌ای که هجاهایِ مقدسِ OUM را درپوشیده، گوش می‌سپارد. او به این سکوت که گوش می‌دهد، از شکافی که میان واژگان و اندیشه‌های ما درباره‌یِ خدا و خودِ واقعیت‌اش وجود دارد، باخبر می‌شود.[5] ابویعقوب سجستانی (وفات ۹۷۱ م) می‌گوید مسلمان که چنین تربیتی یافت می‌تواند خدا را چنان که برازنده‌یِ خداست بفهمد. پاری مسلمانان از خدا چنان سخن می‌گفتند که گویی انسانی ست با قد و قواره‌ای بس بزرگ و کسانی نیز او را از همه‌یِ معناهایِ دینی‌اش تهی می‌کردند و به قالبِ یک مفهوم درمی‌آوردنداش. سجستانی، به جایِ این دو، نفیِ دوگانه

را به کار می‌گیرد. یعنی می‌گوید در بابِ خدا می‌توان با نفی آغاز کرد و برای نمونه، به جای این که بگوییم او «هستی»ست، می‌توان گفت «نه-هستی»ست، «نه-نادان» به جایِ «دانا» و جز این‌ها. ولی باید زود این نفیِ بی‌جان و انتزاعی رانفی کنیم و خیلی عادی بگوییم خدا نه «نه-نادان» است و یا نه «نه-چیز» است. خدا با هیچ شیوه‌یِ بیانیِ بشری جور درنمی‌آید. باطنیان با بهره‌گیری از این قاعده‌یِ زبانی، به نارساییِ زبان در بازگشاییِ رمز و راز خدا آگاه می‌شدند.

حمیدالدین کرمانی (وفات ۱۰۲۱ م) از واپسین متفکرانِ اسماعیلی، در رساله‌اش *رَهاف‌العقل* (تیزکننده‌ی عقل) از خرسندی و آرامش بزرگی که به‌کارگیریِ این روش به او بخشیده سخن می‌گوید. روشی که نه یک ورزه‌یِ ذهنیِ خشک و خالی یا ترفندی فضل‌فروشانه، که معنابخشِ جزءجزءِ زندگیِ هر اسماعیلی‌ست.

اسماعیلیان از باطن خود همچون چشمه‌ی نور و دگرگشت سخن می‌گفتند. تاویل برای اطلاع پیدا کردن از خدا نبود، مگر برای برانگیختنِ حسِ اعجابی بود که باطنیان را در ساحتی ژرفتر از ساحتِ عقل به روشنایی می‌رساند. تاویل همچنین به معنای گریز از واقعیت نبود. اسماعیلیان در سیاست هم بسی فعال بودند. در نظر امام ششم، جعفر صادق[ع]، ایمان به معنای عمل بود. فرد مومن نیز می‌بایست همچون پیامبر و امامان، نظر خود در بابِ خدا را در این خاکدان اثرمند سازد.

جماعتِ باطنیِ دیگری با نام اخوان‌الصفا که در قرن شیعی‌گری در بصره پیدا شدند، همان آرمان‌ها را دنبال می‌کردند. اینان شاید گروهی رانده شده از اسماعیلیان بودند و همچون آنان خود را وقفِ علم به ویژه ریاضیات و نجوم و نیز کارِ سیاسی کرده بودند. اخوان‌الصفا هم مانند اسماعیلیان باطن، معنایِ نهانیِ زندگی، را می‌جستند. رسائل آنان که شکل فرهنگنامه‌یِ علوم فلسفی را به خود گرفتند، بس پرآوازه شدند و تا اسپانیا خواننده پیدا کردند. اخوان‌الصفا علم و عرفان را نیز درهم آمیختند و ریاضیات را پیش درآمدِ فلسفه و روان‌شناسی نهادند. اعداد هر یک نماینده‌یِ کیفیت‌های گوناگونِ نهفته در روح‌اند و روشی برای تمرکز حواس‌اند تا فردِ کاردان از چگونه‌گیِ کارکرد روحِ خود آگاه شود. درست همان‌گونه که آگوستین قدیس خودشناسی را بایسته‌یِ خداشناسی دانسته بود، شناخت عمیق خود نیز سنگِ بنای عرفان اسلامی شد. صوفیان، این عارفان سنی که اسماعیلیان با آنان نزدیکیِ بسیار احساس می‌کردند، اصلِ بنیادینی داشتند بدین

مضمون که: هر که خویشتن شناسد، خدای خویش شناسد. این اصل در نخستین رساله‌یِ اخوان‌الصفا آورده شده است.[۶] آنان با اندیشه‌گری در اعداد روح، به عددِ یک آغازین، خویشتنِ آدمی در ژرفای روان، بازمی‌رسیدند. اخوان‌الصفا به فیلسوفان نیز بسی نزدیک بودند. آنان نیز چون مسلمانان خردباور، معتقد بودند که حقیقت یکی‌ست و به هر کجا که بنگری می‌یابی‌اش. جوینده‌یِ حقیقت نباید «از هیچ علمی روی بگرداند، کتابی را به سخره بگیرد و به عقیده‌ای متعصبانه بیاویزد.»[۷] آنان مفهومی نوافلاتونی از خدا پرداختند که همان «اَحَد» ناگفتنی و درنیافتنیِ فلوطین بود. و همچون فیلسوفان، به جای آموزه‌یِ سنتی و قرآنیِ آفرینش از هیچ، به آموزه‌یِ افلاتونیِ فیضان روی آوردند. جهان نمایشگرِ عقلِ الاهی‌ست و آدمی با پالودنِ قوای عقلانی خود می‌تواند در الوهیت خدا انباز شود و به «اَحَد» بازگردد.

فلسفه در آثار بوعلی سینا (۱۰۳۷-۹۸۰) به اوج خود رسید. او در بخارا، شهری در آسیای میانه، به دنیا آمد. پدرش شیعی و از کارگزاران حکومتی بود. اسماعیلیان که به دیدار پدر می‌آمدند و با وی به بحث و گفت‌وگو می‌نشستند، بوعلی نیز به ایشان گوش می‌داد. او کودکی پراستعداد به بار آمد.

در شانزده ساله‌گی رایزنِ پزشکانی کارآمد شد و در هژده‌ساله‌گی در ریاضیات، منطق و فیزیک به استادی رسید. اما ارسطو را نمی‌فهمید تا این که با کتاب فارابی ***اغراض ارسطاطالیس فی کتاب مابعدالطبیعه*** آشنا و گِره از کارش گشوده شد. او پزشکی جهانگرد بود که به سراسر امپراتوری اسلامی سفر کرد و در سایه‌یِ ولی‌نعمتان روزگار گذراند. چندی نیز وزیر پادشاهیِ شیعیِ آل‌بویه شد، که در غرب ایران و جنوب عراق کنونی فرمانروایی داشت. بوعلی سینا روشنفکری بود چابک ذهن و تیزبین، نه دانش‌پرستی خشک مغز. در عین حال مردی بود پراحساس که مرگ زودرس‌اش را از زیاده‌روی در میگساری و شهوت‌رانی می‌دانند.

او دریافته بود که فلسفه باید با دگرگونی‌هایِ امپراتوری اسلامی همپا شود. خلافت عباسی روبه افت داشت و دیگر به ساده‌گی نمی‌شد حکومتِ خلافتی را همان جامعه‌یِ آرمانی‌ای انگاشت که افلاتون در جمهوری وصف‌اش را داده بود. بوعلی‌سینا البته با امیدهایِ سیاسی و معنوی شیعه همدلی نشان می‌داد، ولی بیش‌تر به فلسفه‌یِ نوافلاتونی گرایش داشت و این فلسفه را کامیابانه‌تر از همه‌یِ فَیلَسوف‌هایِ پیشین، اسلامی گرداند.

به نظر او فلسفه اگر می‌خواهد به ادعاهای‌اش، که همانا به دست دادن تصویر جامعی از واقعیت است، برسد می‌باید باورهایِ دینی مردم عادی را بهتر بفهمد، باورهایی که هر جور که تفسیرشان کنیم، به هر حال عامل بس بزرگی در زندگی شخصی، اجتماعی و سیاسیِ انسان هستند. بوعلی سینا به جای این که دینِ وحیانی را روایت دست دومی از فلسفه بینگارد، محمدِ پیامبر را برتر از همه‌یِ فیلسوفان می‌نشاند، چه او را رها از عقلِ انسانی و دارای علم لدنّی درباره‌یِ خدا می‌داند. این دید، به تجربه‌یِ عرفانی صوفیان می‌مانست و فلوطین خود آن را بالاترین شکلِ خردمندی دانسته بود. اما این بدان معنا نبود که عقل توانِ راه بردن به خدا را ندارد. بوعلی‌سینا، بر پایه‌یِ برهان‌های ارسطو، استدلالی در اثبات وجود خدا آورد که معیارِ استدلال فیلسوفان پسانِ یهودی و مسلمان در سده‌هایِ میانه شد. نه او و نه فیلسوفان دیگر کوچکترین شکی در هستی خدا نداشتند. آنان هرگز گمان نمی‌کردند که عقل آدمی نتواند به شناخت وجودِ ذات باری تعالی برسد. عقل، والاترین فعالیت آدمی، از عقل الاهی بهره دارد و در جست‌وجوگریِ دینی سخت مؤثر است. بوعلی سینا همه‌یِ کسانی را که توان عقلی‌اش را داشتند که خدا را به شیوه‌یِ عقلی کشف کنند، به لحاظ دینی مکلف می‌داند که چنین کنند، زیرا عقل مفهوم خدا را می‌پیراید و از خرافات و انسانگونه‌انگاری می‌رهاند. بوعلی و پسآمدگان‌اش که تلاش می‌کردند وجود خدا را با دلیل‌های عقلی ثابت کنند، روی سخن‌شان با بی‌خداها، به معنای امروزیِ کلمه نبود. آنان می‌خواستند به یاریِ عقل، تا جایی که می‌توانستند، از ذات خدا پرده برگیرند.

«برهان» بوعلی سینا با نگاه به چگونه‌گیِ کارکرد ذهن آغاز می‌شود. ما به دور و بَرِ خود که می‌نگریم به موجوداتی مرکب از عنصرهایِ گوناگون برمی‌خوریم. مثلاً می‌بینیم که یک درخت دارای تنه، پوست، شاخه، شیره و برگ است. وقتی می‌خواهیم از چیزی سردرآوریم، آن را تحلیل می‌کنیم. یعنی به اجزاءِ تشکیل‌دهنده‌اش تجزیه می‌کنیم تا دیگر بیش از آن تقسیم‌پذیر نباشد. برای ما عنصرهای ساده، نخستین‌اند و عنصرهای مرکبی که آن‌ها را تشکیل می‌دهند، دومین. بنابراین ما، همواره در پیِ ساده‌گی هستیم. در پیِ موجوداتی که از آنی که هستند کاهش‌پذیرتر نباشند. در نظر فیلسوفان، اصل بنیادی فلسفه این است که واقعیت یک کلِّ منطقاً همبسته است؛ این بدان معناست که جست‌جوگریِ بی‌پایانِ ما برای رسیدن به ساده‌گی و ناهمبسته‌گی باید بازتابی از

چیزها در مقیاس بزرگ باشد. بوعلی‌سینا هم مثل همه‌یِ افلاتونیان احساس می‌کرد که چندگانه‌گیِ دنیای پیرامون باید به یک وحدت آغازین وابسته باشد. از آنجا که اذهان ما چیزهای مرکب را اشتقاقی و دومین می‌انگارند، این گرایش باید توسط چیزی بیرون از آن‌ها که واقعیتی برتر و ساده است در آن‌ها ایجاد شده باشد. چیزهایِ متکثر، ممکن (Contingent) هستند و موجوداتِ ممکن، فرودست‌تر از واقعیت‌هایِ فرادستی هستند که به آن‌ها وابسته‌اند، همچنان که بچه‌هایِ یک خانواده زیر دست پدری هستند که زندگی به آن‌ها بخشیده است. آن که خودِ ساده‌گی‌ست، فیلسوفان «واجب‌الوجود» می‌خواندناش، یعنی آنی که برای بودن وابسته‌یِ هیچ چیز دیگری نیست. آیا همچون وجودی هم هست؟ برای فیلسوفی چون ابن‌سینا بدیهی‌ست که جهانِ هستی عقلانی‌ست و در جهانی عقلانی باید هستیِ بی‌علتی و جنباننده‌یِ ناجنبایی در نوکِ سلسله مراتبِ وجود نشسته باشد. چیزی باید زنجیره‌یِ علت و معلول را آغازیده باشد. نبودِ چنین ذاتِ متعالی به معنای آن است که اذهان ما با آن واقعیت جور درنمی‌آیند. همچنین می‌رساند که جهان همبسته و عقلانی نیست. این هستیِ ساده‌یِ ساده (بسیط) که کلِ واقعیتِ متکثر و ممکن وابسته‌یِ آن است همانی‌ست که در دین‌ها «خدا» نامیده شده است. از آنجا که آن فراتر از همه چیز است، پس باید مطلقاً کامل و سزاوارِ احترام و پرستش باشد. ولی چون هستی‌اش یکسره جدا از هر چیز دیگری‌ست، در زنجیره‌یِ هستی جایی ندارد.

فیلسوفان و قرآن همداستان‌اند که خدا عینِ ساده‌گی‌ست. او یکی‌ست. پس او را نمی‌توان تحلیل یا به اجزاء یا صفاتِ تشکیل‌دهنده‌اش تجزیه کرد. از آنجا که این هستی ساده‌یِ مطلق است، نه علتی دارد و نه صفاتی و نه بُعدِ زمانی، و درباره‌اش مطلقاً هیچ نمی‌توان گفت. خدا را نمی‌توان موضوعِ اندیشه‌یِ استدلالی قرار داد، زیرا ذهن‌های ما نمی‌توانند با او همان گونه برخورد کنند که با چیزهای دیگر می‌کنند. از آنجا که خدا ذاتاً یگانه است، نمی‌توان او را با هر چیز دیگری که به طور معمول و ممکن وجود دارد، سنجید. در نتیجه، هرگاه از خدا حرف می‌زنیم بهتر است سلبیات را به کار ببریم تا او را به طور مطلق از هر چیز دیگری که درباره‌اش سخن می‌گوییم، متمایز کرده باشیم. اما چون خدا منشأ همه چیز است، می‌توانیم اموری را نیز درباره‌اش تصدیق کنیم. چون می‌دانیم خوبی وجود دارد، خدا باید خوبی ذاتی یا «ضروری» باشد. چون که می‌دانیم زندگی، قدرت و دانش، وجود دارند، پس خدا باید به کامل‌ترین و ضروری‌ترین وجه،

زنده و قدرتمند و دانا باشد. ارسطو می‌گفت از آنجا که خدا خرد ناب، یعنی همزمان کنشِ خردورزی، موضوع و علتِ اندیشه است، تنها خود می‌تواند به خود بیندیشد و هیچ شناختی از واقعیتِ ممکن و فروتر از خود ندارد. این با تصویرِ خدا در وحی جور درنمی‌آید، تصویری که می‌گوید او بر همه چیز آگاه است و در نظمِ آفرینش حضور دارد و دخیل است. ابن سینا کوشید این دو نظر را با هم آشتی دهد. خدا بلندپایه‌تر از آن است که به سطح دانشِ موجودات حقیری چون انسان و کردارهای وی افت کند. به گفته‌ی ارسطو: «چیزهایی هستند که ندیدن‌شان بهتر از دیدن‌شان است.»[8] خدا نمی‌آید خود را با مسائل بس ناچیز و بی‌اهمیتِ زندگیِ زمینیان درگیر کند. ولی در خودشناسیِ ازلی‌اش، خدا هر آنچه را که از او برون جوشیده و هرآنچه را که زندگی بخشیده باز می‌شناسد. او می‌داند که علتِ مخلوقاتِ ممکن است. اندیشه‌یِ او چندان کامل است که اندیشیدن و عمل کردن‌اش هر دو یکی هستند، پس اندیشه‌گریِ سرمدی‌اش درباره‌یِ خویش زاینده‌یِ همان روند فیضان است که فیلسوفان توصیف‌اش کرده‌اند. ولی خدا ما و عالم را به طور کلی می‌شناسد و به جزییات کاری ندارد.

با این همه، ابن‌سینا از این توصیف انتزاعیِ سرشتِ الاهی راضی نبود؛ او می‌خواست آن را با تجربه‌یِ دینیِ مومنان، صوفیان و باطنیان ربط بدهد. او که به روان‌شناسیِ دینی کشش داشت، از طرحِ فیضان فلوطین بهره جست تا تجربه نبوت را توضیح دهد. ابن‌سینا می‌گوید در هر یک از ده مرحله‌یِ نزولِ هستی از ذاتِ یگانه، ده عقل ناب به همراهِ نفوس یا فرشتگانی که هر یک از فلک‌هایِ دهگانه‌یِ بطلمیوسی را به حرکت وامی‌دارند، پهنه‌یِ میانجی‌ای را می‌سازند میان انسان و خدا، که همخوان است با عالم سرنمونی و پنداریِ باطنیان. این عقول تخیل نیز دارند؛ راست‌اش آن‌ها تخیل ناب‌اند و از رهگذرِ این پهنه‌یِ میانجیِ تخیل ــ نه از رهگذرِ عقلِ استدلالی ــ است که آدمی به کامل‌ترین درک از خدا می‌رسد. واپسین عقل در فلکِ خودِ ما ــ دهمین فلک ــ روح‌القدسِ وحی، جبرئیل نام دارد که سرچشمه‌یِ نور و دانش است. روح آدمی مرکب است از عقل عملی، که مربوط به این عالم است و عقل نظری، که باشنده‌یِ حریم جبرئیل است. هم ازین روست که دست یافتن به شناختی درونی و شهودی از خداوند برای پیامبران شدنی‌ست، شناختی خویشاوند با شناخت عقول که از عقل استدلالی و عملی بَرمی‌گذرد. تجربه‌یِ صوفیان نشان داد که مردم می‌توانند بی‌کاربُردِ عقلانیت و

منطق به بینشی از خدا دست یابند که فلسفه‌پسند نیز باشد. آنان به جایِ قیاس‌ها، از ابزارهای تخیلیِ نمادسازی و تصویرپردازی سود می‌جستند. محمد[ص] پیامبر این وحدتِ سرراست با عالم الاهی را به کمال رسانده بود. صوفیان که کششِ فلسفیِ بیش‌تری داشتند توانستند در پرتو این تفسیرِ روان‌شناسیک از دیدار الاهی و وحی، تجربه‌ی دینیِ خود را به بحث بگذارند، که در فصل آینده به آن خواهیم پرداخت.

ابن‌سینا گویا در واپسین سال‌های عمر به عرفان روی می‌آورد. او در کتاب‌اش *الاشارات*، آشکارا رهیافتِ عقلیِ خدا را به نقد می‌کشد و آن را روشی می‌داند که راه به جایی نمی‌بَرَد. او به چیزی بازمی‌گردد که «فلسفه‌یِ شرقی» (الحکمه المشرقیه) می‌خواندش. منظور از آن البته نه جایگاهِ جغرافیاییِ شرق، که سرچشمه‌ی نور است. ابن سینا سرِ آن داشت رساله‌ای باطنی بنویسد که در آن روش‌های علمی بر بنیادِ اشراق و نیز خردورزی استوار باشند. ما نمی‌دانیم که او این رساله را نوشت یا نه، اگر نوشته باشد هم از بین رفته است. ولی همان سان که در فصل آینده خواهیم دید، فیلسوف ایرانی، یحیی سهروردی، دبستانِ اشراق را پی ریخت و فلسفه را آنچنان که خواستِ ابن سینا بود، با معنویت درآمیخت.

کلام و فلسفه، جنبشِ روشنفکریِ همانندی در میان یهودیانِ امپراتوری اسلامی پدید آوردند. آنان به نوشتنِ فلسفه‌یِ خود به زبان عربی آغازیدند و برای نخستین بار عنصری نظری و متافیزیکی را در یهودیت وارد کردند. فیلسوفان یهودی، برخلاف فیلسوفان مسلمان، به همه‌یِ گستره‌یِ فلسفه نپرداختند مگر کوشش‌های خود را تنها به امور دینی متوجه ساختند. آنان احساس می‌کردند که باید به چالشِ اسلام، با شرایطِ خودش، پاسخ دهند و این بدان معنا بود که می‌بایست خدایِ شخص‌انگارانه‌یِ کتاب مقدس را با خدای فیلسوفان همخوان کنند. آنان نیز مانند مسلمانان از انسانی تصویر شدنِ خدا در متون مقدس و تلمود دلواپس بودند و از خود می‌پرسیدند چنین خدایی چه طور می‌تواند همان خدای فیلسوفان باشد. آنان اندیشناک مسئله‌یِ آفرینشِ جهان و رابطه‌یِ میان وحی و عقل بودند. طبیعی‌ست که آنان به پاسخ‌های گونه‌گون رسیدند ولی سخت وابسته‌یِ متفکران مسلمان بودند. سعدیه بن یوسف (۹۴۲-۸۸۲) نخستین کسی که تفسیری فلسفی از یهودیت به دست داد، هم تلمودباور بود و هم معتزلی. به نظر او عقل با توانمندی‌هایی که دارد می‌تواند از خدا شناخت حاصل کند. او همانندِ فَیلَسوف‌ها،

رسیدن به برداشتی از خدا را فریضه mitzvahای دینی می‌داند. در عین حال، همچون مسلمانان خردباور، در وجود خدا هیچ شکی نمی‌ورزد. واقعیتِ خدایِ پروردگار برای او چنان بدیهی‌ست که در نوشته‌ای به نام *کتاب عقاید و آراء*، آنچه را که نیازمندِ اثبات می‌بیند، امکان شکِ دینی است تا دین.

بحث سعدیه این است که فرد یهودی لازم نیست به عقل خود فشار بیاورد تا حقایقِ وحی را بپذیرد. ولی این بدان معنا هم نیست که عقل می‌تواند خدا را به تمام بشناسد. او تصدیق دارد که عقیده‌یِ آفرینش از هیچ با دشواری‌هایِ فلسفی روبه‌روست و توضیحی عقلانی برنمی‌دارد، چه از خدایِ فلسفه برنمی‌آید که بتواند تصمیمی ناگهانی بگیرد و دست به تغییر بزند. چه جور می‌شود که عالمی مادی، از خدایی سربه‌سر روحانی پدید آید؟ اینجاست که عقل به مرز نهایی خود می‌رسد و به ناچار باید پذیرفت که جهان، چنان که افلاتونیان باور داشتند، ازلی نیست و آغازی زمانی دارد. این تنها توضیح ممکن بود که با کتاب مقدس و عقل سلیم جور درمی‌آمد. این را که پذیرفتیم، می‌توانیم حقایق دیگری را درباره‌یِ خدا استنتاج کنیم و بگوییم نظم مخلوق خردمندانه سازمان یافته و دارای زندگی و انرژی‌ست. بنابراین خدایی که آن را آفریده نیز باید صاحب خرد، زندگی و قدرت باشد. این صفت‌ها همان سه چهره‌یِ جداگانه‌یِ تثلیثِ مسیحی نیستند، مگر وجوهِ خدای‌اند. از آنجا که زبان انسانی ما نمی‌تواند واقعیت خدا را با دقت بازنماید، ما ناگزیر می‌شویم او را این گونه تحلیل کنیم و ساده‌گیِ مطلق‌اش را برهم بزنیم. هر آینه بخواهیم در نهایت دقت از خدا سخن بگوییم، تنها شاید بتوانیم بگوییم او وجود دارد. اما سعدیه توصیفات ایجابیِ خدا را منع نمی‌کند و خدایِ دوردست و غیرشخصیِ فیلسوفان را برتر از خدایِ انسانگونه و شخصیِ کتاب مقدس نمی‌نشاند. چنان که وقتی می‌خواهد رنج اینجهانیِ ما را توضیح کند، به چاره‌گری‌هایِ نویسندگانِ حکمت و تلمود روی می‌آورد... او می‌گوید رنج کیفرِ گناه است، ما را می‌پالاید و به نظم می‌آراید تا که فروتن شویم. این گفته، برای فیلسوفی راستین قانع‌کننده نیست، زیرا خدا را بیش از اندازه انسانی می‌کند و صفات و نقشه‌مندی و نیّتداری به او نسبت می‌دهد. ولی سعدیه خدایِ وحیانیِ کتاب مقدس را فرودست‌تر از خدای فلسفه نمی‌داند. پیامبران از هر فیلسوفی بَرتَراند. تنها کاری که از عقل برمی‌آید این است که آموزش‌هایِ کتاب مقدس را سیستمانه اثبات کند.

یهودیانی هم پا از این فراتر نهادند. سلیمان ابن گابیرول (۱۰۷۰- ۱۰۲۶) نوافلاتونی، در کتاب‌اش سرچشمه‌ی زندگی (Fons Vitae) نظریه‌ی آفرینش از هیچ را نمی‌پذیرد ولی می‌کوشد تئوری فیضان را پیش بکشد تا خدا کَمَکی خودجوشی و اختیار پیدا کند. او مدعی‌ست که روندِ فیضان به خواست و میلِ خدا به کار افتاده است. با این گفته، گابیرول می‌کوشد از حالتِ مکانیکیِ فیضان اندکی بکاهد و نشان دهد که خدا بر قوانینِ وجود سوار است و نه این‌که آن‌ها بر او سوار باشند. گابیرول ولی نمی‌تواند خوب روشن کند که چه جور ماده توانسته از خدا بجوشد. به هر حال دیگران به اندازه‌ی وی نوآوری نداشتند. بهیه ابن پَکودَه (وفات ۱۰۸۰) چندان پایبندِ فلسفه‌ی افلاتونی نیست و هرگاه که به کاراش بیاید به روش‌هایِ کلام رو می‌آورد. این است که او نیز مثل سعدیه می‌گوید خدا جهان را در لحظه‌ای خاص آفریده است و آفرینش تصادفی هم نبوده است. وگرنه این همانقدر مضحک می‌بود که تصور کنیم یک صفحه نوشته‌ی پاکیزه با پاشیدن جوهر بر کاغذ نوشته شده باشد. نظم و هدفمندیِ جهان نشان می‌دهند که، همان سان که در کتاب مقدس آمده است، باید آفریدگاری در کار بوده باشد. بَهیَه پس از بیان این نظرِ بس نافلسفی، از کلام به فلسفه می‌چرخد و براهین ابن سینا را ردیف می‌کند که باید هستیِ بسیط و واجبی وجود داشته باشد.

بَهیِه می‌گفت تنها پیامبران و فیلسوفان‌اند که خدا را درست می‌پرستند. پیامبر دانشی شهودی و سرراست از خدا دارد و فیلسوف دانشی عقلانی. دیگران همه فرافکنی‌ای از خود را می‌پرستند، خدایی ساخته و پرداخته‌یِ ذهن خودشان. اگر آنان نکوشند وجود و وحدانیتِ خدا را بر خود ثابت کنند، کورانی می‌شوند که دیگران راه می‌برندشان. او مانند همه‌یِ فَیلَسوف‌ها، نخبه سالار بود ولی گرایش‌هایِ صوفیانه‌یِ تند و تیزی هم داشت. عقل می‌تواند به ما بگوید که خدا وجود دارد، ولی نمی‌تواند چیزی درباره‌یِ او بگوید. او در رساله‌اش *وظایف دل*، که نام‌اش خود گویاست، عقل را یاریگرِ ما می‌داند تا دیدِ شایسته‌ای نسبت به خدا پیدا کنیم. اگر بینشِ نوافلاتونی با یهودیت او نمی‌ساخت، به راحتی کناراش می‌گذاشت. نزد او تجربه‌یِ دینی خدا بر روش‌های عقلانی پیشی داشت. ولی اگر از عقل برنمی‌آید که چیزی درباره‌یِ خدا به ما بگوید، پس بحث عقلانی درباره‌یِ مسائلِ کلامی به چه درد می‌خورد؟ این پرسش، متفکر مسلمان ابوحامد غزالی (۱۱۱۱-۱۰۵۸) را سخت به خود مشغول داشته بود. غزالی چهره‌ای بس مهم و نمادین

در تاریخِ فلسفه‌ی دینی‌ست. او اهلِ خراسان بود. نزد جوینی، کلامیِ برجسته‌ی اشعری، الهیات خواند و چنان کاراش بالا گرفت که در سی و سه ساله‌گی به ریاست مدرسه‌ی پُراعتبار نظامیه‌ی بغداد گمارده شد. غزالی بر آن شد تا در برابرِ چالشِ شیعیان اسماعیلی از آموزه‌های تسنن دفاع کند. او خویِ ناآرامی داشت که وامی‌داشت‌اش لجوجانه با حقیقت کلنجار برود، مسائل را تا بیخ و بن بشکافد و با پاسخ‌هایِ قراردادی و آسان قانع نشود. او خود می‌گوید:

> من در هر پستویِ تاریکی سر کشیده‌ام، هر مسئله‌ای را شکافته‌ام، در هر مغاکی فروشده‌ام. من در باورهای هر فرقه‌ای ژرف‌کاوی کرده‌ام، جهد کرده‌ام تعالیم هر جماعتی را آشکارنمایم. این همه را بدان‌کرده‌ام تا فرق میان صدق و خطا، میان سنتِ راستین و بدعتگزاریِ ملحدانه را بیابم.[۹]

غزالی به دنبالِ یقین بی‌چون و چرایی بود که فیلسوفی چون سعدیه می‌شناخت، ولی هر چه جست کمتر یافت. با همه‌یِ مطالعاتی که کرد، به یقین مطلق نرسید. مردم زمانه، بنا به خوی و خصلت و گرایش شخصی‌شان، به شیوه‌های مختلف خدا را می‌جستند؛ در کلام، در امام، در فلسفه و در عرفان صوفیانه. غزالی گوییا این‌ها همه را مطالعه می‌کند تا بفهمد «چیزها به راستی در خودشان چه هستند.»[۱۰] همه‌یِ پیروانِ هر چهار شاخه‌یِ اصلیِ اسلام را که پژوهید، مدعی بودند که اعتقادات‌شان کامل است، ولی غزالی می‌پرسید چه‌گونه می‌شود درستیِ این ادعاها را به طور عینی اثبات کرد؟

غزالی، همانندِ شک‌آورانِ امروزین، آگاه بود که یقین حالتی روانی‌ست که لزوماً واقعیتِ عینی ندارد. فیلسوفان می‌گفتند با بحثِ عقلانی به دانشِ یقینی دست یافته‌اند؛ عارفان آن را در آدابِ صوفیانه جسته بودند؛ اسماعیلیان آن را در تعالیم امام‌شان دیده بودند. ولی وقتی آن واقعیتِ خدا نام را نمی‌شود به تجربه آزمود، پس چه‌گونه می‌توانیم مطمئن باشیم که باورهامان چیزی جز توهم نیستند؟ برهان‌هایِ عقلیِ عرفی، حریفِ معیارهای سفت و سخت غزالی نمی‌شدند. الهیون به پیشنهادهایِ قرآنی می‌آویختند، ولی درستیِ این پیشنهادها هم با معیارِ شک عقلی پژوهیده نشده بود. اسماعیلیان به آموزش‌هایِ امامی غایب و دست‌نیافتنی پشتگرم بودند، ولی چه طور می‌شد مطمئن بود که به این امام الهام می‌شده است و اگر نتوانیم او را ببینیم اصلاً این الهام به چه دردی

می‌خورد؟ فلسفه هم که به هیچ روی قانع‌کننده نبود. غزالی بخش بزرگی از کاراش را بر سر جدل با فارابی و ابن سینا نهاد. او معتقد بود که هر کسی که اهل‌اش باشد، با به کارگیریِ قواعدِ خودِ آنان می‌تواند آراءشان را ابطال کند. به همین سبب نیز سه سال فلسفه خواند و در آن استاد شد.[11] در کتاب‌اش ***تهافت الفلاسفه*** بحث‌اش این است که فیلسوفان مصادره به مطلوب می‌کنند. هر آینه فلسفه به پدیدارهای مادی و مشاهده شدنی قناعت کند، آنگاه مثل پزشکی، نجوم و ریاضیات سخت سودمند می‌افتد ولی از خدا نمی‌تواند چیزی به ما بگوید. فلسفه چه جور می‌تواند نظریه‌یِ فیضان را رد یا اثبات کند؟ فیلسوفان با چه مجوزی می‌گویند خدا فقط آگاه به کلیات است، نه جزئیات؟ آیا این را می‌توانند ثابت کنند؟ استدلال ایشان مبنی بر این که خدا والاتر از آن است که به واقعیت‌هایِ پَستِ آگاه باشد، استدلالی نارساست. از کِی بی‌خبری از چیزی شده است برتری؟ از هیچ راهی نمی‌شود درستی این قضایا را به طور قانع‌کننده‌ای اثبات کرد. بنابراین، فیلسوفان ناعقلانی و نافلسفی‌اند، چه دانشی را می‌جویند که بیش از گنجایشِ ذهن‌شان است و با حواس نمی‌شود درستی و راستیِ‌اش را پژوهید.

ولی آیا جوینده‌یِ راستینِ حقیقت از این همه طرفی هم می‌بندند؟ آیا به راستی ایمانی منطقی و استوار داشتن به خدا ناممکن است؟ فشارِ این جست و جوگری چنان بود که غزالی را پریشان کرد و درهم شکست. او از خوراک افتاد و درمانده و نومید شد. سرانجام در سال ۱۰۹۴ دید دیگر توان سخن گفتن و درس دادن‌اش نمانده است:

> خدا زبان در کام‌ام خشکاند تا از درس گفتن بازمانم. پس خود بر آن داشتم تا روزهایی را از برایِ شاگردان‌ام درس بگویم، ولی کلمه‌ای بر زبان‌ام جاری نمی‌شد.[12]

او به افسرده‌گیِ جانکاهی دچار شد. طبیبان به درستی تشخیص دادند که درون‌اش جنگی برپاست و به او گفتند تا زمانی که از اضطراب درون خلاص نشود بهبود نخواهد یافت. غزالی از ترس این که مبادا ایمانِ از دست رفته را بازنیابد و به آتشِ دوزخ گرفتار شود، از مقام بلند استادی کناره گرفت و به جرگه‌یِ صوفیان پیوست.

در آنجا به آنچه که می‌خواست رسید. بی‌آن که عقل را رها کند ــ او همواره از شکل‌هایِ تند و تیزِ تصوف چشم می‌زد ــ دریافت که ممارست‌های عارفانه، حسی درونی و سرراست به آنچه که می‌توان خدا نامیداش، به او می‌بخشند. بنابر دانشمند

انگلیسی John Bowker، واژه‌ی عربیِ **وجود** از ریشه‌ی وَجَدَ است به معنای «او یافت».[۱۳] پس وجود در لغت «آنچه که یافتنی‌ست» معنا می‌دهد. این واژه بسی مشخص‌تر از اصطلاحاتِ متافیزیکیِ یونانی بود و دست مسلمانان را باز می‌گذاشت. فیلسوف عربی زبانی که می‌خواست هستیِ خدا را ثابت کند، نیازی نداشت خدا را چیزی از چیزها بینگارد. همین بس بود که ثابت کند او یافتنی‌ست. یگانه دلیل مطلق بر وجود خدا زمانی معلوم می‌شود درست است یا نه که فرد مومن پس از مرگ با واقعیت الاهی رودررو می‌آید، ولی در شاهد شدن‌های کسانی چون پیامبران و عارفان که مدعی‌اند خدا را در زنده بودن تجربه کرده‌اند باید خوب دقت کرد. صوفیان با اطمینان می‌گفتند که وجود خدا را تجربه کرده‌اند. کلمه‌یِ وَجد واژه‌یِ فنی برایِ وصف شور و حالی بود که به هنگام فهم خدا به ایشان دست می‌داد و آنان اطمینان کامل (یقین) می‌یافتند که خدا واقعی‌ست و نه وهم و خیال. مسلم است که ادعایِ این شاهد شدن‌ها می‌توانست نادرست از آب درآید، ولی غزالی پس از ده سال زندگیِ صوفیانه پی می‌برد که تجربه‌یِ دینی تنها راه پژوهیدن در واقعیتی‌ست که به‌دور از دستیاز عقل و تکاپوی مغز بشری‌ست. شناخت صوفیان از خدا عقلی یا متافیزیکی نبود ولی با شناخت شهودی پیامبرانِ کهن خویشاوندی داشت. بدین سان، صوفیان با از نو زیستنِ این تجربه‌یِ اصلی اسلام، حقیقت‌های بنیادین آن را خود می‌یافتند.

این است که غزالی اصول اعتقادی عارفانه‌ای تدوین می‌کند تا پسندِ دستگاه حکومتیِ اسلامی باشد، حکومتی که همواره عارفان را با بد گمانی نگریسته بود. در فصل آینده به این نکته خواهیم پرداخت. غزالی نیز، چون ابن سینا، به باور کهن بازمی‌گردد، باور به قلمروِ سرنمونی در فراسویِ جهان مادی و تجربه‌یِ حسی. جهانِ دیده شدنی (عالم الشهاده) روگرفتِ نازلِ جهانی‌ست که او جهانِ عقلِ افلاتونی (عالم الملکوت) می‌نامد و هر فیلسوفی می‌شناسداش. قرآن و کتاب مقدسِ یهودیان و مسیحیان از این جهانِ معنوی سخن گفته‌اند. آدمی در هر دوِ این واقعیت‌ها دستی دارد. هم از آنِ جهانِ مادی‌ست و هم از آنِ جهانِ روح، زیرا خدا تصویر خود را در وی نقش کرده است. غزالی در رساله‌یِ عرفانی‌اش ***مشکات الانوار***، سوره‌یِ نورِ[۱۴] قرآن را تفسیر می‌کند. می‌گوید غرض از نور در این آیه‌ها، هم خدا و هم دیگر رخشندگان، چون چراغ و ستاره، است. عقل ما نیز روشنگر است. نه تنها ما را در درک چیزهای دیگر توانا

می‌سازد، بلکه، همچون خودِ خدا، از زمان و مکان بَر می‌گذرد. بنابراین در آن واقعیت همانقدر انباز است که در جهانِ روحانی. ولی غزالی برای آن که روشن سازد منظوراش از «عقل» فقط قوای مغزی و تحلیلگرِ ما نیست، به خواننده یادآوری می‌کند که مبادا توضیح او را سرسری بگیرد. ما تنها می‌توانیم با زبان مَجاز، که شرط تخیل است، در این زمینه‌ها بحث کنیم.

به دیدِ غزالی، اما، پاری قدرتی دارند فراتر از عقل، که او «روح پیامبرانه» می‌خوانداش. کسانی که از این توان بی‌بهره‌اند نباید، چون خود آن را تجربه نکرده‌اند، انکاراش کنند. چه این به همان اندازه یاوه است که کسی که گوش موسیقی ندارد ادعا کند موسیقی وَهم است، آنهم فقط بدین خاطر که خود از فهم‌اش عاجز است. ما به یاریِ قدرت تخیل و استدلال می‌توانیم چیزکی درباره‌ی خدا بیاموزیم، ولی دانشِ برتر را تنها کسانی چون پیامبران و عارفان، که استعدادی ویژه دارند، می‌توانند حاصل کنند. این البته نخبه‌سالارانه می‌نماید ولی عارفانِ سنت‌های دیگر نیز ادعا کرده‌اند که خصوصیت‌های شهودی و دریابنده (receptive) که در مراقبه‌هایی چون ذِن و بودایی‌گری می‌طلبند، خود دَهِشی ویژه‌اند همچون دهش شعرسرایی. همه کس این استعدادِ عرفانی را ندارد. در نگاهِ غزالی، شناختِ عرفانی همانا آگاهی‌ست بر این که تنها پروردگار وجود دارد یا دارنده‌ی هستی‌ست. نتیجه آن که نَفس Self محو می‌گردد و در خدا حل می‌شود. عارفان قادراند از عالم مَجاز بَرگذرند، عالمی که به کارِ بی‌دهش‌هایِ فانی می‌آید؛ عارفان:

> توان‌اش را دارند که ببینند در عالم هیچ هستی‌مندی جز خدا نیست و همه چیز فناپذیر است. جز ذات او (سوره ۲۸ آیه ۸۸)... آری، همه چیز جز او نا-هستیِ ناب است و، به لحاظِ هستی‌ای که نا-هستی از عقلِ نخست [در طرح افلاتونی] می‌گیرد، هستی نه از خود، که از ذاتِ سازنده‌اش دارد. پس تنها چیزی که به راستی هست، ذات خداست.[۱۵]

پس خدا هستیِ بیرونی و عینیت‌یافته‌ای نیست که وجودش را بتوان به طور عقلانی ثابت کرد، بلکه واقعیتِ در برگیرنده و غایتِ وجودی‌ست که نمی‌توان او را همچون هستی‌هایی که وابسته‌یِ اویند و بهره از وجودِ واجب‌اش دارند، دریافت. بنابراین باید طرز نگاه دیگری در خود بپروریم.

غزالی سرانجام به کار درس دادن در بغداد بازمی‌گردد، ولی همچنان ایمان دارد که

اثبات وجود خدا با دلیل‌هایِ منطقی و عقلی شدنی نیست. در زندگینامه‌اش *المنقذ من الضلال* (رهایی از خطا) بحث‌اش این است که فلسفه و کلام مشکل کسی را که در خطر از دست دادن ایمان افتاده است نمی‌گشاید. او خود هنگامی که دیده بود مطلقاً نمی‌شود وجود خدا را از راه عقل ثابت کرد به لبه‌یِ پرتگاهِ شک‌آوری (سفسطه) رسیده بود. واقعیتی که «خدا» می‌نامیم‌اش، بیرون از قلمرو دریافت حسی و اندیشه‌یِ منطقی‌ست. بنابراین، علم و فلسفه، وجودِ اللّه را نه می‌توانند ثابت و نه رد کنند. غزالی برای کسانی که از استعداد ویژه‌یِ عرفانی یا پیامبرانه برخوردار نبودند، شیوه‌ای ابداع کرد تا بتوانند در تمام جزییات زندگیِ روزانه از واقعیتِ خدا آگاه باشند. او تأثیری ماندگار بر اسلام نهاد. مسلمانان دیگر هرگز چنین ساده نپنداشتند که خدا هستی‌ای‌ست چون دیگر هستندگان، و وجودش را می‌توان به زبانِ فلسفی یا علمی اثبات کرد. از این رو، فلسفه‌یِ اسلامی برای همیشه با معنویت و رویکردِ عارفانه به خدا درهم تنیده شد.

غزالی بر یهودیت هم تأثیر نهاد. فیلسوف اسپانیایی یوسف ابن‌صدیق (وفات ۱۱۴۳) برهانِ ابن‌سینا را در اثبات وجود خدا به کار بست، ولی در یادآوریِ این نکته پافشاری داشت که خدا صرفاً یک هستی نیست، یعنی یکی از چیزهایی که به معنی معمولِ کلمه «وجود» دارند. اگر ادعا کنیم که خدا را می‌فهمیم، این به آن معناست که او کرانمند و پُرکاستی‌ست. دقیق‌ترین چیزی که درباره‌یِ خدا می‌توانیم بگوییم این است که او درنیافتنی و یکسره فراتر از قوای عقلی و طبیعی ماست. می‌شود از کرد و کارهای خدا در عالم، به طورِ ایجابی، سخن گفت ولی نه درباره‌یِ ذاتِ خدا که به شناخت درنمی‌آید. یهودا هالِوی (۱۱۴۱–۱۰۸۵) طبیب شهرِ تولِدو به غزالی بسیار نزدیک است. خدا را نمی‌شود به طور عقلانی اثبات کرد؛ این بدان معنا نیست که ایمان به خدا ناعقلانی‌ست، مگر تنها می‌رساند که اثبات منطقیِ وجود خدا ارزش دینی‌ندارد. وانگهی اثبات شدن‌اش هم چیز چندانی نمی‌گوید. از هیچ راهی عقلانی نمی‌توان پی برد که چه‌گونه چنین‌خدایی دوردست و نه‌ـشخصی می‌توانسته این جهانِ پُرکاستیِ مادی را آفریده باشد و یا اصلاً با جهان رابطه‌ای با معنی داشته باشد. فیلسوفان که می‌گویند با به کار انداختن عقل، با عقلِ خدایی که جهان هستی را می‌انبارد یکی می‌شوند، خود را می‌فریبند. تنها کسانی که دانشی سرراست از خدا دارند، پیامبران‌اند که هیچ کاری هم با فلسفه ندارند.

هالِوی درکِ غزالی از فلسفه را ندارد ولی همانندِ او یگانه دانش معتبر از خدا را تجربه‌یِ دینی می‌داند. او نیز چون غزالی گمان می‌کند که دینداری توان خاصی می‌طلبد و ادعا می‌کند این توان فقط نزدِ یهودیان است. او برای این که نظر خود را قدری ملایم‌تر کند می‌گوید نایهودیان از طریق قانون‌هایِ طبیعی می‌توانند خدا را بشناسند. ولی در اثرِ بزرگ فلسفی‌اش، *کوزاری*، برای جایگاهِ بی‌همتای اسرائیل در میان ملت‌ها دلیل و برهان می‌آورد. او نیز، همچون خاخام‌های تلمود، معتقد است هر یهودی که فریضه‌ها را خوب و درست به جا آورد می‌تواند روح پیامبری بیابد. خدایی که او در نظر داشت، امری عینی نبود که هستی‌اش را بتوان به لحاظ علمی ثابت کرد، مگر تجربه‌ای بود در بنیاد ذهنی. او را می‌توان بسطِ خویشتنِ «طبیعی» فرد یهودی دانست:

> این اصل خدایی گویی در انتظار است ببیند او به کدامین یک درمی‌آویزد تا خدای وی شود. و چنین بود حال و روز پیامبران و قدیسان ... چنان که گویی روح ورودِ خود به جنین را انتظار می‌کشد تا نیروی حیاتی جنین چنان بالا بگیرد تا بتواند وضعیتِ رفیع‌تر را به خود بپذیرد. این درست چنان است که گویی خود طبیعت به انتظار گرمایِ در خور بنشیند تا بتواند نیروی خود را به زمین ببخشد و گیاهان برویاند.[۱۶]

بنابراین، خدا واقعیتی بیگانه و زورچپان نیست و فرد یهودی نیز موجودی خود-گردانِ جدا گشته از خداییت نیست. خدا را می‌توان همچون مکمل بشریت دید، کامل‌کننده‌یِ امکانات درونی آدمی. از این گذشته، «خدا»یی که او می‌بیند فقط و فقط خدایِ اوست. در فصل آینده ژرفتر بدین نکته خواهیم پرداخت. هالِوی دقت می‌کند تا میان خدایی که یهودیان می‌توانند تجربه کنند و ذاتِ خودِ خدا فرق بگذارد. وقتی پیامبران و قدیسان ادعا می‌کنند «خدا» را تجربه کرده‌اند، او را نه چنان که در خود هست، مگر تنها درکرد وکارهایِ خدایی‌اش شناخته‌اند که پنداری پستاب‌هایی از واقعیتی برین و دست‌نایافتنی‌اند.

اما فلسفه در پیِ جدل‌هایِ غزالی یکسره از میدان به در نشد. در کوردوبا (قرطبه) فیلسوف مسلمانِ برجسته‌ای، که کوشید فلسفه را جانی تازه ببخشد، آن را شکلِ برترِ دین شمرد. ابوالولید ابن احمد ابن رشد (۱۱۹۸-۱۱۲۶) در میان یهودیان و مسیحیان مغرب زمین از ارجی بزرگ برخوردار شد. در قرن سیزدهم، نوشته‌های‌اش به عبری و

لاتین برگردانده شدند و تفسیرهای‌اش بر ارسطو، بر تئولوگ‌هایی چون ابن‌میمون، توماس آکویناس و آلبرت کبیر تأثیری بزرگ نهادند. در قرن نوزدهم ارنست رنان او را چونان روح آزاده و قهرمانِ خردباوری علیهِ ایمانِ کور ستود. اما ابن رشد در جهان اسلام مقام والایی نیافت. جدایيِ شرق و غرب در رهیافت به خدا و برداشت از خدا را، در روندِ زندگيِ ابن‌رشد و تأثیراتِ پس از مرگ‌اش می‌توان مشاهده کرد. او محکوم شماريِ فلسفه توسط غزالی و شیوه‌ای که وی در بحث پیرامونِ این امور باطنی به کار می‌گیرد را رد می‌کند. ابن‌رشد، برخلاف پیشگامان‌اش فارابی و ابن‌سینا، هم قاضی بود و فقیه و هم فیلسوف. علماء همواره به فلسفه، و خدايِ از بنیاد متفاوت‌اش، با بدگمانی نگریسته بودند، ولی ابن‌رشد توانست ارسطو را با دینداريِ سنتيِ اسلامی دست به دست دهد. باوراش این بود که هیچ گونه تناقضی میان دین و خردباوری نیست و هردو به زبانهايِ مختلف از یک حقیقت سخن می‌گویند؛ هردو روبه سويِ یک خدا می‌دارند. اما همه کس توان فلسفی اندیشی را ندارد و بنابراین فلسفه از آن نخبگان روشنفکر است. فلسفه توده‌يِ مردم را آشفته می‌کند و به کژراه می‌برد و رستگاری‌شان را به خطر می‌اندازد. از این‌رو اهمیت سنت باطنی در این است که کسانی راکه فراخورِ دریافتِ چنین آموزه‌هایی نیستند، از آن‌ها دور نگه می‌دارد. در مورد تصوف و مطالعات باطنيِ اسماعیلیان نیز وضع از همین قرار بود؛ اگر کسانی که شایسته‌گی‌اش را نداشتند در این ممارست‌های فکری می‌کوشیدند، ممکن بود دچار دردسرهای جدی و نابه‌سامانی‌هايِ روانی شوند. کلام، فلسفه به‌معنيِ راستین آن نبود و مردم را دستخوش این توهم می‌کرد که گویا آنان درگیرِ بحثی عقلانی‌اند و حال آن‌که نبودند. در نتیجه، بگومگوهايِ نظريِ بی‌هوده‌ای به راه می‌افتاد که تنها مایه‌يِ سست ایمانيِ مردم ناآزموده و دلشوره‌يِ ایشان می‌شد.

ابن رشد عقیده داشت بر آدمی‌ست که پاری حقیقت‌ها را بپذیرد تا رستگار شود ــ و این در جهان اسلام دیدِ تازه‌ای بود. فیلسوفان، سرآمدِ دانندگانِ امور دینی‌اند؛ تنها آنان‌اند که توان تفسیر کتاب‌های مقدس را دارند و همان کسانی هستند که قرآن آنان را «راسخان در علم»[۱۷] می‌نامد. دیگران، قرآن را باید چنان که می‌نماید بپذیرند و آن را همان جور که هست بخوانند. حال آن که فیلسوفان می‌توانند تفسیری نمادین از آن به دست دهند. ولی حتا فیلسوفان نیز باید به اصول دین گردن گذارند، اصولی که او بدین قرار برمی‌شمرد:

۱. وجود خدا چونان آفریننده و پروردگارِ عالم.
۲. توحید
۳. صفت‌هایی مانند دانایی، قدرتمندی، اراده‌مندی، شنوایی، بینایی و سخنوری، که در قرآن به خدا نسبت داده شده‌اند.
۴. بی‌همتایی و قیاس‌ناپذیریِ خدا که به روشنی در قرآن نمایانده شده‌اند؛ «همانند او چیزی نیست» سوره ۴۲ آیه ۱۱.
۵. آفرینشِ عالم به دستِ خدا
۶. اعتبارِ نبوّت
۷. عدالت خدا
۸. رستاخیزِ تن در روزِ محشر.[۱۸]

این اصول خدایی را، که قرآن به صراحت تمام از آن‌ها سخن می‌گوید، باید دربست پذیرفت. ولی فلسفه عقیده‌یِ رایج درباره‌یِ آفرینش را همیشه نمی‌پذیرد بنابراین معلوم نیست آموزه‌های قرآنی را چه‌گونه باید فهمید. گرچه قرآن به روشنی می‌گوید که جهان را خدا آفریده است، ولی نمی‌گوید چه‌گونه این کار را کرده است و آیا آفرینش در لحظه‌ی خاصی از زمان انجام شده است یا نه. این خود دستِ فیلسوف را باز می‌گذارد تا نظرِ خردباوران را بپذیرد. همچنین، قرآن می‌گوید که خدا صفت‌هایی دارد چون دانایی، ولی ما درست نمی‌دانیم معنایِ این گفته چیست زیرا برداشت ما از دانایی به ناچار بشری و نارساست. بنابراین، وقتی قرآن می‌گوید خدا بر آنچه ما می‌دانیم آگاه است لزوماً با فیلسوفان در تناقض نمی‌افتد.

در جهان اسلام، عرفان از چنان ارجی برخوردار بود که نظر ابن رشد درباره‌یِ خدا، که بر الهیاتی سخت عقلانی استوار بود، چندان نفوذی نیافت. ابن رشد در اسلام چهره‌ای بس گرامی ولی کم‌مرتبت بود، اما در غرب اهمیت بسیار یافت زیرا غرب ارسطو را به پایمردیِ وی شناخت و برداشتی عقلانی از خدا پرورد. بیشترینه‌یِ مسیحیان مغرب زمین از فرهنگ اسلامی چندان چیزی نمی‌دانسته و از تحول‌های فلسفه پس از ابن رشد آگاهی نداشته‌اند. همین است که بارها گفته‌اند که فلسفه‌یِ اسلامی پس از ابن رشد به فرجام خود رسیده است. اما به راستی چنین نبود. در همان زمان ابن رشد،

دو فیلسوف برجسته‌ای که در جهان اسلام تأثیری شگرف نهادند در عراق و ایران در کارِ نوشتنِ اندیشه‌های خود بودند. یحیی سهروردی و محی‌الدین ابن عربی راه ابن سینا را دنبال گرفتند و نه راه ابن رشد را و کوشیدند فلسفه را با معنویتِ عرفانی گره بزنند. در فصل آینده به کارهایِ آنان نگاهی خواهیم انداخت. شاگرد برجسته‌یِ ابن رشد در جهان یهودی، خاخام موسابن میمون (۱۲۰۴-۱۱۳۵)، تلمودی و فیلسوف، است. او نیز مانند ابن رشد، اهل کوردوبا (قرطبه)، پایتخت اسپانیایِ مسلمان، بود. جایی که همه بیش از پیش به اینجا رسیده بودند که برای فهم ژرفترِ خدا باید فلسفه‌یِ تازه‌ای پدید آید. اما فرقه‌یِ بربر و خشک‌اندیشِ مرابطین، که دست به کشتار یهودیان گشود، ابن میمون از اسپانیا گریخت. این برخوردِ دردناک با بنیادگرایی قرون وسطا، ابن میمون را به دشمنی با کل اسلام برنیانگیخت. او و پدر و مادرش به مصر درآمدند و او از کارگزاران عالی‌رتبه‌یِ حکومتی و حتا طبیبِ سلطان شد. در آنجا رساله‌یِ معروف‌اش ***دلالةالحائرین*** (راهنمای گمگشتگان) را نوشت و استدلال کرد که دین یهودی مشتی آموزه‌هایِ بی‌دلیل نیست بلکه بر اصول عقلانیِ استوار بنا شده است. ابن میمون همانند ابن رشد باور داشت که فلسفه پیشرفته‌ترین شکل شناخت دینی و شاهراه رسیدن به خداست و نباید بر توده‌ها نمایانده شود، بلکه باید در دست‌های نخبگانِ فلسفی باقی بماند. اما او به خلاف ابن رشد نظرش این است که عامه‌یِ مردم را می‌توان آموخت که کتاب مقدس را نمادین تفسیر کنند تا خدایی انسانگونه پیشِ خود نسازند. همچنین عقیده داشت که آموزه‌هایی هستند که برای رستگاری واجب‌اند و سیزده اصل دینی برشمرد که بسیار به اصول ابن رشد نزدیک‌اند:

۱. وجود خدا
۲. توحید
۳. بی‌پیکری خدا
۴.ابدیت خدا
۵. منع بت‌پرستی
۶.اعتبار رسالت
۷. موسا بزرگترین پیامبران است.

۸. ریشه‌ی خدایی حقیقت
۹. اعتبار جاودان تورات
۱۰. خدا از کردار آدمی باخبر است
۱۱. بنابراین ایشان را داوری می‌کند.
۱۲. خدا مسیحی خواهد فرستاد
۱۳. رستاخیز مردگان[۱۹]

این در یهودیت کار نوی بود و هرگز هم‌همه‌اش پذیرفته نشد. مفهوم درست ایمانی (در برابر درست کرداری) با تجربه‌ی دینیِ یهودی، و نیز اسلامی، بیگانه بود. اصول دین ابن رشد و ابن میمون گویای آن‌اند که برخورد عقلانی و خردورزانه با دین، به جزم‌اندیشی و یکی گرفتن «ایمان» با «اعتقاد درست» می‌انجامد.

با این همه، ابن‌میمون احتیاط را فرونمی‌گذارد و می‌گوید خدا در اساس برای عقل آدمی دست نیافتنی و درنیافتنی‌ست. او با برهان‌های ارسطو و ابن‌سینا به اثبات وجود خدا می‌پردازد ولی تأکید دارد که خدا به علت ساده‌گیِ مطلق‌اش در زبان نمی‌آید و توصیف نمی‌پذیرد. پیامبران خود مَثَل می‌زنند و یادمان داده‌اند که از خدا تنها می‌توان به زبان نمادین و اشارتگر سخن گفت. ما می‌دانیم که خدا را با هیچ هستنده‌ی دیگری نتوان سنجید. بنابراین بهتر است برای سخن گفتن از او اصطلاح‌های سلبی را به کار ببریم. برای مثال به جای این که بگوییم «او وجود دارد»، باید وجود ناداشتن‌اش را حاشا کنیم. همچنان که در مورد اسماعیلیان هم دیدیم، کاربُردِ زبان سلبی برای ابن میمون ورزه‌ای‌ست که مایه‌ی تیزتر شدنِ دید نسبت به برین بودن خداست و به یادمان می‌آورد که واقعیت او با هر عقیده‌ای که ما آدمیانِ فانی بتوانیم درباره‌ی او در سر بپروریم یکسره متفاوت است. حتا نمی‌توانیم بگوییم خدا «نیکو»ست زیرا او از هر منظوری که ما از «نیکویی» داشته باشیم بسی دور است. این شیوه‌ای‌ست تا کاستی‌ها و خطاهای خود را به گردن خدا نیندازیم و امیدها و آرزوهایِ خود را بر او نیاویزیم. وگرنه خدایی خواهیم ساخت همخوان با تصور خودمان و همانند خودمان. در عین حال می‌توانیم با بهره جستن از این روش سلبی به مفهوم‌هایی ثبوتی از خدا برسیم. چنان که وقتی می‌گوییم خدا «نه ناتوان» است (به جای این که بگوییم تواناست)، به

لحاظ منطقی برمی‌آید که خدا باید توان عمل داشته باشد. از آنجا که خدا «نه ناقص» است، عمل‌های او نیز باید کامل باشند. وقتی می‌گوییم خدا «نه نادان» است (یعنی که داناست)، می‌توانیم نتیجه بگیریم که او دانای کامل و آگاه بر همه چیز است. البته تنها درباره‌ی فعالیت‌های خدا می‌توان چنین استدلالی آورد، نه درباره‌ی ذات او که همچنان دور از دستیاز عقل است.

ابن میمون، از دو خدای کتاب مقدس و خدای فیلسوفان، همواره نخستین را برمی‌گزیند. گرچه آموزه‌ی آفرینش از هیچ از دیدِ فلسفی پذیرفته نبود، ابن میمون همان را اختیار می‌کند و از مفهوم فلسفیِ فیضان روی می‌گرداند. به‌گمان او، نه آفرینش از هیچ را می‌توان به طور قطع فقط با عقل ثابت کرد و نه فیضان را. همچنین، او پیامبری را از فلسفه برتر می‌شمارد. پیامبر و فیلسوف هردو از یک خدا سخن می‌گویند، ولی پیامبر از دهش‌های تخیلی و عقلی هردو برخوردار است. او دانشی شهودی و سرراست از خدا دارد که برتر از دانش اکتسابی و استدلالی‌ست. ابن میمون گویا خود، کم و بیش، به عرفان گرایش داشت. او از شور و هیجانی تکان‌دهنده دم می‌زند که از تجربه‌ی شهودیِ خدا به آدمی دست می‌دهد. احساس تندوتیزی «که پی‌آمدِ کمال‌یابیِ قوای تخیلی‌ست.»[20] با آن که ابن میمون بر عقلانیت انگشت می‌گذارد، عقیده دارد که برترین شناختِ از خدا، بیش‌تر از تخیل مایه می‌گیرد تا از عقل تنها.

اندیشه‌های ابن میمون در میان یهودیان جنوب فرانسه و اسپانیا جا باز کرد، تا این که در آغاز سده چهاردهم میلادی، در یک روشنگریِ فلسفیِ یهودی به اوج خود رسید. برخی از این فیلسوفانِ یهودی در خردباوری پابرجاتر از خود ابن میمون‌بودند. چنان‌که لِوی بِن‌گرسون (۱۳۴۴-۱۲۸۸) اهل بَنیول در جنوب فرانسه، معتقد بود که خدا از امور دنیای مادی بی‌خبر است. او خدای فیلسوفان را قبول داشت و نه خدای کتاب مقدس را. این دید به ناچار واکنش برمی‌انگیخت. پاری از یهودیان به عرفان گرویدند و، چنان که خواهیم دید، سنتِ باطنیِ قباله را پروردند. کسانی هم وقتی دیدند که خدایِ دوردستِ فلسفه، هنگام رویکردِ مصیبت دردی از ایشان دوا نمی‌کند، به فلسفه پشت کردند. در خلال قرن‌های سیزدهم و چهاردهم، جنگ‌های مسیحی برای فتح سرزمین‌های از دست رفته آغاز شد و مسلمانان اسپانیا به واپس رانده شدند و یهودستیزی اروپای باختری به جنوب کوه‌های پیرِنه کشانده شد. عاقبت، کار به سرکوب یهودیان اسپانیا کشید و در

سراسر قرن شانزدهم یهودیان فلسفه را رها کردند و برداشت یکسره تازه‌ای از خدا پرداختند که از اساطیر مایه می‌گرفت، و نه از منطق علمی.

میان دینِ صلیبیان مسیحیت اروپای غربی و دیگر سنت‌های تک‌خداباور، جدایی افتاده بود. اولین جنگ صلیبی ۹۹-۱۰۹۶، نخستین همیاریِ غرب جدید و نشانه‌ی آن بود که اروپا بربریت دیرپایی را که اعصار تاریکی نام گرفته است، پشت سر می‌نهاد. رُم نوین به پشتگرمیِ ملت‌های مسیحیِ شمال اروپا در تکاپو بود تا باز خود را به عرصه‌ی بین‌المللی بکشاند. ولی مسیحیت آنگل‌ها، ساکسون‌ها و فرانک‌ها خام و ابتدایی بود. اینان مردمی پرخاشگر و جنگی بودند و دینی پرخاشگر می‌خواستند. در خلال قرن یازدهم، راهبان بندیکتیِ دیرِ cluny و صومعه‌های وابسته‌اش کوشیدند روحیه‌ی جنگی این مردم را با کلیسا دست به دست دهند و به ایشان بیاموزند که اعمالی چون زیارت [اورشلیم] ارزش‌های واقعی مسیحی‌اند. صلیبیانِ نخستین، لشکرکشی به خاور نزدیک را زیارتِ سرزمین مقدس می‌دانستند، ولی هنوز برداشتی بس ابتدایی از خدا و دین داشتند. در کیش آنان از سربازان مقدسی چون گئورگ قدیس، مرکوری قدیس و دِمِتریوس قدیس بیش از خداکار برمی‌آمد. این قدیسان در عمل با خدایان آیین‌های چند خدایی فرق چندانی نداشتند. عیسا را ارباب فئودال صلیبیان می‌دانستند و نه لوگوسِ تن‌یافته. او شهسواران‌اش را فراخوانده بود تا میراث پدری ــ سرزمین مقدس ــ را از کافران بازپس ستانند. سفر که آغاز شد، کسانی از صلیبیان بر آن شدند تا به کین‌خواهی مرگ عیسا، یهودیان ساکن در دره‌ی راین را به خاک و خون بکشند. البته پاپ اوربَن دوم که به صلیبیان فراخوان داده بود در اصل همچون نیّتی نداشت، ولی به دید بسیاری از صلیبیان بس احمقانه بود که چهار هزار کیلومتر را بکوبند تا با مسلمانانی که ازشان چندان چیزی نمی‌دانستند بجنگند، در حالی که ــ به گمان آنان ــ کُشندگانِ مسیح بیخ گوش‌شان خوب و خوش روزگار می‌گذراندند. کسانی که از این سفر پرخطر جان سالم به در بردند و به اورشلیم رسیدند، زنده ماندن‌شان را از آن دانستند که آنان می‌باید قوم برگزیده‌ی خدا و از پشتیبانی خاص او برخوردار بوده باشند. خدا، همان‌جور که روزگاری اسرائیلیان باستان را به سرزمین مقدس رهنمون شده بود، آنان را نیز به آنجا آورده بود. خدای آنان در عمل هنوز همان خداییتِ ابتدایی و قبیله‌ایِ اسفارِ نخستین کتاب مقدس بود. پس از آن که عاقبت در تابستان ۱۰۹۹ اورشلیم را فتح کردند، به جان

مسلمانان و یهودیان شهر افتادند و چندان سنگدلی کردند که حتا مردم زمانه به حیرت افتادند.

از آن پس، مسیحیان اروپا، در یهودیان و مسلمانان به چشم دشمنان خدا نگریستند. دیرزمانی نیز از ته دل با مسیحیان ارتودوکس یونانی، که کاری کرده بودند که آنان خود را خوار و بی‌فرهنگ ببینند، مخالفت کردند.[۲۱] البته پیش‌تر وضع فرق می‌کرد. در سده‌ی نهم برخی از مسیحیان فرهیخته‌ی غرب از تئولوژیِ یونانی چیزها آموخته بودند. چنان که فیلسوف سلتی، دانس اسکاتوس اریگنا (۸۷۷-۸۱۰)، که زادبوم خود ایرلند را رها می‌کند تا در دربار شارل دَغ سَر، شاه فرنک‌های باختری، کار کند، بسیاری از آثار آباءِ یونانی کلیسا، به ویژه کارهای دنیسیوس آرئوپاگی، را به لاتینی برمی‌گرداند تا مسیحیان غربی از آن‌ها بهره بگیرند. به نظر او عقل و ایمان می‌توانند با هم کنار بیایند. او نیز مانند فیلسوفان یهودی و مسلمان، فلسفه را شاهراه رسیدن به خدا می‌داند. افلاتون و ارسطو استاد کسانی هستند که خواهان تفسیرِ عقلانیِ مسیحیت‌اند. منطق و پرس و جویِ عقلانی می‌توانند بر کتاب مقدس و نوشته‌های آباءِ مسیحی روشنی بیندازند ولی البته نه این که تفسیرهای ظاهری بکنند. پاره‌هایی از کتاب مقدس را می‌بایست نمادین تفسیر کرد زیرا، همان گونه که در کتاب‌اش «اندر پایگان آسمانیِ دنیسیوس» می‌گوید، تئولوژی «نوعی شعر» است.[۲۲]

اریگنا در بحث از خدا، روش دیالک تیکیِ دنیسیوس را به کار می‌گیرد. خدا را تنها از راه پارادکس‌هایی که محدودیتِ فهم آدمی را به ما یادآور می‌شوند، می‌توان توضیح داد. هردو رهیافتِ سلبی و ثبوتی به خدا درست‌اند. خدا دریافت ناشدنی‌ست. حتا فرشتگان از سرشت بنیادین او چیزی نمی‌دانند و سردرنمی‌آورند. ولی می‌شود از او ثبوتی سخن گفت از جمله این که «خدا داناست»، زیرا وقتی این را به خدا نسبت می‌دهیم می‌دانیم که کلمه‌ی «دانا» را به معنای رایج‌اش به کار نمی‌بریم. آنگاه گامی به پیش برمی‌داریم و سلبی سخن می‌گوییم، بدین قرار که: «خدا نه داناست». این پارادکس ما را وامی‌دارد به سوی سومین راه دنیسیوس برای سخن گفتن از خدا برویم و به این نتیجه برسیم که: «خدا بیش از داناست». یونانیان این‌را بیان خاموشوار apophatic statement می‌نامیدند، چه ما نمی‌دانیم «بیش از دانا» به چه معناست، این نه یک تردستیِ زبانی، مگر روشی‌ست که با آن دو گزاره‌ی با هم گرد نیامدنی را کنار هم می‌نهیم و بدین‌سان

نسبت به آن رازی که کلمه‌ی «خدا» نمایانگر آن است، در خود حسی می‌پروریم وگرنه این راز را هرگز نمی‌توان در مفهومی انسان ساخته گنجانید.

اریگنا این روش را در مورد گزاره‌ی «خدا وجود دارد» که به کار می‌برد، بنابر همین قاعده، به این سنتز می‌رسد که: «خدا بیش از وجود است.» این جور نیست که، همان سان که دنیسیوس هم یادآور شده بود، مانند چیزهایی که خود آفریده وجود داشته باشد و هستی‌ای در کنار هستی‌های دیگر باشد.

در اینجا باز با گفته‌ای نامفهوم روبه روایم، چه، به دید اریگنا، آن گفته روشن نمی‌کند «آن چیست که بیش از «هستی»ست. زیرا می‌گوید خدا یکی از هستندگان نیست، بلکه او بیش از چیزهایی هست که هستی دارند، ولی هیچ روشن نمی‌شود که این «هست» چیست.»[۲۳] در واقع خدا «هیچ» است. اریگنا می‌دانست که این گفته هول‌آورست و برای همین هم خوانندگان را دلداری می‌دهد که نترسند. او این روش را به کار آورده تا به یادمان بیاورد که خدا یک چیز نیست؛ او «هستی» به هر معنایی که ما می‌فهمیم، ندارد. خدا «آنی‌ست که بیش از هستی‌ست» (aliquo modo superesse).[۲۴] نحوه‌ی بودن او همانقدر با نحوه‌ی بودن ما فرق دارد که بودن ما با بودن جانوران و جانوران با سنگ‌ها. ولی خدا اگر «هیچ» است «همه چیز» هم هست. این اَبَر-هستی بودن می‌رساند که تنها خداست که هستی راستین دارد، او ذات هر چیزی‌ست که از این هستی بهره دارد. بنابراین هر یک از آفریده‌های‌اش یک خدا-نمود است، نشانهایی از حضور خدا، پارسایی سلتی اریگنا، که در این دعای مشهور پاتریس قدیس تبلور یافته: «خداوندا، در سر و در فهم من باش»، او را به تاکید بر اندرباشی خدا می‌کشاند. انسان، که در طرح نوافلاتونی، کل آفرینش را فشرده در خود دارد، کامل‌ترین خدا-نمودهاست و اریگنا، همچون اگوستین، می‌آموزد که ما می‌توانیم تثلیثی در درون خود بیابیم، هرچند تیره و تار انگار از پس آبگینه. در تئولوژی تناقضدار اریگنا، خدا هم همه چیز است و هم هیچ چیز. این دو اصطلاح یکدیگر را تعدیل می‌کنند و کشاکش خلاقی پدید می‌آورند حکایتگر آن رازی که کلمه‌ی «خدا» فقط نماد اوست. از این روست که اریگنا در پاسخ شاگردی که می‌پرسد منظور دنیسیوس از هیچ نامیدن خدا چه بوده، می‌گوید خداوندی خدا درنیافتنی‌ست زیرا «اَبَرذات» ــ یعنی، فراتر از خود خداوندی ــ و «ابرطبیعی»ست. پس

> در همان حال که به خود در اندیشیده است، نه هست، نه بود، نه خواهد بود، زیرا می‌دانیم که او نه از چیزهایی‌ست که وجود دارند چه او برتر از هر چیز است ولی وقتی به دلایلی ناگفتنی در چیزها که هستند نازل می‌شود، با چشم بصیرت که نگریسته شود، در همه چیز می‌یابیم‌اش او هست، بوده و خواهد بود.[۲۵]

بنابراین، در خودِ واقعیت خدایی که بنگریم، «ناعاقلانه نیست اگر «هیچ» بخوانیم‌اش»، ولی آنگاه که تهیگی خدایی بر آن می‌شود «از هیچ برون شود و به چیز درآید، به هر آفریده‌ای که وارد شود آن را یک خدا ـ نمود یا تجلیِ خدایی می‌توانیم بنامیم.»[۲۶] ما نمی‌توانیم خدا را آن چنان که در خود هست ببینیم زیرا این خدا در عمل وجود ندارد. ما تنها خدایی را که به عالم مخلوق جنبنده‌گی می‌بخشد و در گُل‌ها، پرندگان، درختان و آدمیان جلوه‌گر می‌شود می‌بینیم. البته این رهیافت خالی از اشکال هم نیست. یعنی معلوم نیست قضیه‌یِ شرّ چه می‌شود. آیا، همان جور که هندوها می‌گویند، شر نیز جلوه‌ای از خدا در جهان است؟ اریگنا در مسئله‌ی شرّ چندان عمیق نمی‌شود ولی بعدها عارفان یهودی کوشیدند شرّ را در خدا بگنجانند. در تئولوژی آنان خدا، همانند گزارش اریگنا، از هیچی برمی‌گذرد و چیز می‌شود، با این حال بسیار بعید بود که کسی از عارفان یهودی نوشته‌هایِ اریگنا را خوانده باشد.

اریگنا نشان داد که مسیحیان غرب چه بسیار چیزها که از یونانیان نمی‌توانستند بیاموزند، ولی در ۱۰۵۴ کلیساهای غربی و شرقی چنان از هم بریدند که تاکنون هم دو فرقه‌ی جداگانه مانده‌اند. البته در آغاز هیچ کس چنین نیتی نداشت. این کش مکش زمینه‌ای سیاسی داشت که نمی‌خواهم به آن وارد شوم. ولی همین اندازه بگویم که تثلیث محور این درگیری بود. در ۷۹۶ شورایی کلیسایی از اسقف‌های غربی در Frejus در جنوب فرانسه، انجمن کردند و ماده‌ی دیگری بر اصول نیکیه‌ای دین افزودند. بنابراین مادّه، روح‌القدس نه همان از پدر، که از پسر (filioque) نیز بَر می‌جوشد. اسقف‌های کاتولیک می‌خواستند بر برابری پدر و پسر انگشت بگذارند، زیرا کسانی در جرگه‌ی ایشان بودند که به عقاید آریوسی روی آورده بودند. این بود که آنان فکر می‌کردند برون آوردنِ روح‌القدس از پدر و پسر هردو، تاکیدی‌ست بر برابری مقام آن دو. گرچه شارلمانی، که بزودی امپراتور غرب شد و از تئولوژی هیچ سر درنمی‌آورد، این مادّه

را تصویب کرد، اما یونانیان آن را محکوم کردند. با این همه، اسقف‌های غربی استوار بر سر حرف خود ایستادند و پافشاری کردند که این آموزه‌ی پدران خودشان است. چنان که آگوستین قدیس، روح‌القدس را اصل وحدت در تثلیث می‌دیده و او را عشق میان پدر و پسر می‌دانسته است. بنابراین درست است که بگوییم روح‌القدس از هردو برآمده و این مادّه‌ی جدید تاکیدی‌ست بر وحدت اساسی هر سه شخص.

ولی یونانیان همواره به تئولوژیِ تثلیث آگوستین بی‌اعتماد بودند، زیرا آن را بیش از اندازه انسانگونه انگار می‌دانستند. غرب از مفهومِ وحدت خدا می‌آغازید و سپس آن سه شخص را در درون همین وحدت می‌دید. در حالی که یونانیان سه اُقنوم را پایه‌ی باور خود می‌گرفتند و وحدت ـ یا ذات ـ خدا را برای ما دست‌نایافتنی می‌دانستند. به گمان ایشان، مسیحیان غربی، تثلیث را بیش از اندازه فهم‌پذیر می‌گرداندند و شک داشتند که زبان لاتین بتواند اندیشه‌ی تثلیث را با دقتی بایسته بیان کند. بحث یونانیان آن بود که ماده‌ی filioque بیش از حد بر وحدت سه شخص تثلیث پای می‌فشارد و، به جای این که بر فهم‌ناپذیری اساسی خدا تاکید ورزد، این افزونه‌ی تثلیث را بیش از پیش عقلانی می‌سازد و خدا را با سه چهره یا شیوه‌ی هستی یکی می‌کند. در واقع در گفته‌ی مسیحیان غربی، با آن که با معنویت یونانیان جور درنمی‌آمد، چیز بدعتگزارانه‌ای نبود. اگر خواست صلح در میان بود، این درگیری می‌توانست پایان بگیرد. ولی در جریان جنگ‌های صلیبی و به ویژه در ۱۲۰۴ که چهارمین جنگ صلیبی روی داد و قسطنطنیه پایتخت بیزانس تاراج شد و به امپراتوری یونان زخم‌کاری زده شد، تنش میان شرق و غرب بالا گرفت. شکافی که بر سرِ filioque افتاد، مسیحیان یونانی و غربی را به سوی برداشت‌های یکسره متفاوتی از خدا کشانید. تثلیث هرگز اهمیتی را که برای یونانیان یافت، برای معنویت غربی پیدا نکرد. یونانیان احساس می‌کردند که با این گونه تاکید بر وحدت خدا، غرب خود خدا را با یک «گوهر بسیط» که می‌توان، مثل خدای فیلسوفان، تعریف‌اش کرد و به بحث گذاشت، یکی می‌کند.[27] در فصل‌های آینده خواهیم دید که مسیحیان غربی همواره از آموزه‌ی تثلیث چشم می‌زدند و در جریان روشنگریِ سده هژدهم، بسیاری از آن دست کشیدند. در عمل، بسیاری از مسیحیان غربی به تثلیث باور ندارند. شِکوه‌ی ایشان این است که نظریه‌ی سه شخص در یک خدا، فهم‌پذیر نیست، و نمی‌دانند که برای یونانیان همه‌ی ماجرا همین یک نکته است.

یونانیان و مسیحیان غربی هر یک راه خود در پیش گرفتند. در ارتودوکسیِ یونانی، تئولوگیا، یا پژوهش در باب خدا، درست به همین معنی باقی ماند. یعنی اندیشه‌گری در باب خدا، در چارچوب آموزه‌های عرفانیِ تثلیث و تن‌یافته‌گی که در اساس عرفانی بودند. مفهوم‌هایی چون «تئولوگیِ رحمت» یا «تئولوگیِ خانواده» در نظر ایشان خلاف‌گویی می‌نمود. آنان دلبسته‌گیِ چندانی به بحث‌های نظری و تعریف مسائل دست دوم نداشتند. اما غرب بیش از پیش به جمع و جور کردن این مسائل گرایش می‌یافت و می‌خواست از عقایدی که در میان همه بود تعریف روشنی به دست دهد. این بود که با جنبش اصلاح دین، مسیحیت باز هم به دو اردوگاهِ همستیزِ دیگر تقسیم شد، زیرا کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها نمی‌توانستند بر سر چگونه‌گیِ رستگاری آدمی و تعریف دقیق عشاءِربانی با هم کنار بیایند. مسیحیان غربی همواره گریبان یونانیان را می‌گرفتند که به این مسائل ستیهنده پاسخ دهند، ولی پای یونانیان در این حوزه لنگ بود و پاسخی هم اگر می‌دادند جز وصله پینه‌ای بیش نبود. آنان به خردباوری بی‌اعتماد شده بودند و آن را ابزاری می‌دانستند که در بحث از خدا، که در هیچ تعریف و منطقی نمی‌گنجید، کارایی چندانی ندارد. ارتودوکس‌ها بیش از پیش به این نتیجه می‌رسیدند که امور اینجهانی پذیرفتنی، ولی برای دین خطرآفرین‌اند. با بخشِ پُرحرف‌تر و پُرمشغله‌تر روح سر و کار دارند، در صورتی که تئوریایِ آنان نه باوری عقلانی، که سکوتی‌ست منضبط در برابر خدا که تنها از راه دین و تجربه‌ی عرفانی شناختنی‌ست. در ۱۰۸۲ فیلسوف اومانیست، یوهانِس ایتالوس، را به جرم بدعتگزاری در دین به محاکمه کشیدند، چه بیش از آن که باید فلسفیده بود و برداشت‌اش از آفرینش هم نوافلاطونی بود. این پا پس کشیدنِ آگاهانه از فلسفه، کمی پیش از گسستِ غزالی از کلام و روی‌آوری‌اش به تصوف رخ داد.

طنز تاریخ این که مسیحیان غربی باید درست زمانی به فلسفه روی آورند که یونانیان و مسلمانان از آن روی می‌گرداندند. در اعصار ظلمت، افلاتون و ارسطو به زبان لاتینی در دسترس نبودند، از اینرو غرب از قافله عقب مانده بود. کشف فلسفه تکان‌دهنده و هیجان‌انگیز بود. در سده یازدهم، آنسِلم کَنتِربوری، که در فصل چهارم از نظرات‌اش درباره‌ی تن یافته‌گی یاد کردیم. گویا معتقد بود که می‌شود همه چیز را ثابت کرد. خدای او نه «هیچ»، که برترینِ هستی‌ها بود. حتا آدم بی‌دین می‌توانست از وجود بَرین تصوری حاصل کند، همانی «که یگانه سرشت، والاترینِ همه‌یِ هستندگان و یکّه و تنها در خود،

در سعادتی ابدی‌ست.»[۲۸] با این همه، او نیز تاکید داشت که خدا را تنها با ایمان می‌توان شناخت. البته این چندان هم که به نظر می‌آید تناقض‌مند نیست. آنسِلم در دعای پرآوازه‌اش به این گفته‌های اِشَعیا: تا ایمان نداشته باشی نمی‌فهمی.» می‌اندیشد که می‌گوید

آرزو دارم بهره‌ای از حقیقت تراکه به دل بر آن باور دارم و عشق می‌ورزم بفهمم. چه فهم ترا نمی‌جویم تا ایمان بیاورم، مگر ایمان دارم تا که بفهمم (credo ut intellegam) زیرا حتا بر این باوزم که: نخواهم فهمید مگر که ایمان داشته باشم.[۲۹]

این credo ut intellegam، که بسیار اینجا و آنجا نقل می‌شود، به معنای چشم‌پوشی از عقل نیست. آنسلم نمی‌خواست بگوید که کورکورانه ایمان دینی را در آغوش می‌کشد به امید آن که روزی برای‌اش معنا پیدا کند. گفته‌ی او باید درواقع ترجمه شود: «من خود را واگذار می‌کنم تا که بفهمم»، در آن زمان، واژه‌ی credo هنوز گرایشِ عقلانی‌ای را که امروزه کلمه‌ی belief دارد، پیدا نکرده‌بود، بلکه به معنای برخوردی اعتمادمندانه و وفادارانه بود. یادآوری این نکته مهم است که در نخستین موج خردباوری غربی تجربه‌ی دینی خدا همچنان اصل کار و بر بحث و فهم منطقی مقدم بود.

با وجود این، آنسلم نیز، مانند فیلسوفان یهودی و مسلمان، عقیده داشت که در باب وجود خدا می‌توان بحث عقلی کرد. او خود براهینی آورد که استدلالِ «هستی‌شناسیک» نام گرفته است. آنسلم خدا را چنین تعریف می‌کند «چیزی که به بزرگتر از آن نتوان اندیشید.» (aliquid quo nihil maius cagitari possit)[۳۰] از آنجا که از این گفته برمی‌آید که خدا می‌تواند موضوع اندیشه واقع شود، پس نتیجه می‌گیریم که اندیشه‌ی آدمی می‌تواند او را تصور کند و بفهمد. بحث آنسلم این است که این چیز باید وجود داشته باشد. از آنجاکه وجود «کامل»تر یا تمام‌تر از نا ـ وجود است، پس هستی کاملی که ما به تصور درمی‌آوریم، باید وجود داشته باشد وگرنه ناکامل است. در دنیایی که اندیشه‌یِ افلاتونی بر آن فرمان می‌راند و عقیده بر آن بود که تصورات ذهنی بازتاب سرنمون‌های ابدی‌اند، برهان آنسلم نابغه‌آسا و تأثیرگذار بود. البته این امروزه هیچ فرد شک‌آوری را قانع نمی‌کند. همان جور که تئولوگ بریتانیایی جان مک‌کواری گفته است، می‌شود تصور کرد که ۱۰۰ پاوند داریم ولی بدبختانه این تصور پولی توی جیب نمی‌شود.[۳۱]

خدای آنسلم هستی‌ست، نه آن هیچ که دنیسیوس و اریگنا وصف کرده بودند. او می‌خواست ثبوتی‌تر از بیش‌تر فیلسوفان پیشین سخن بگوید. او روشی مانند راه سلبی Via Negativa را سفارش نمی‌کرد، بلکه گویا دستیابی به تصوری دقیق از خدا، به یاری خرد طبیعی، را ممکن می‌دانست و این همان چیزی در تئولوگیِ غربی بود که یونانیانِ ارتودوکس را برمی‌آشفت. آنسلم پس از خرسندی از اثبات وجود خدا، بر آن شد تا برای دو آموزه‌ی تثلیث و تن‌یافته‌گی، که به نظر یونانیان با عقل و مفهوم‌سازی جور درنمی‌آمدند، دلیل و برهان بیاورد. او در رساله‌اش *چرا خدا انسان شد*، که در فصل چهارم ازش یاد کردیم، به عقل و منطق بیش از وحی تاکید می‌نهد ـ گفتاوردهای‌اش از کتاب مقدس و آباء کلیسا گویا همه پیشامدی‌اند و او آن‌ها را تنها برای پیشبرد بحث می‌آورد. بحثی که، همان سان که دیدیم، خدا را دارای انگیزه‌های اساسی انسانی می‌داند. او یگانه مسیحی غربی نبود که کوشید راز خدا را با زبان عقل بگشاید. پیر آبه‌لار (۱۰۷۹-۱۱۴۷) فیلسوف فرّه‌مند پاریسی نیز در همان زمان در توضیح تثلیث، بر وحدت خدا پای می‌فشارد و نه بر سه شخصِ تثلیث. او همچنین برای راز کفاره توضیحی بغرنج و گیرا می‌پردازد: مسیح مصلوب شد تا ترحم در ما بیدار شود و چنین شد که او نجات‌دهنده‌ی ما گردید.

اما آبه‌لار پیش از هر چیز یک فیلسوف و تئولوژی‌اش کم و بیش رسمی بود. او چهره‌ی برجسته‌ی احیای فکری سده دوازدهم اروپا بود و پیروان بسیار یافت. همین خود، او را با بِرنار درگیر کرد. برنار صومعه‌داری پرنفوذ در بورگوندی فرانسه و، به نظر بسیاری کسان، نیرومندترین مرد اروپایِ روزگار بود. پاپ ایوگنیوس دوم و لویی هفتم شاه فرانسه، هردو در مشت‌اش بودند و سخنوری‌اش، گویا، انقلابی در صومعه‌های اروپا به پا کرده بود. مردان جوان دسته‌دسته خانه و کاشانه رها می‌کردند تا به صفوف راهبان او بپیوندند: او جنگ صلیبی دوم را که در سال ۱۱۴۶ ندا در داد، مردم فرانسه و آلمان ـ که پیشتر چندان گرایشی به این رهسپاری نداشتند ـ سرازپا نشناخته به سوی‌اش شتافتند و چندان پُرشمار آمدند که، همان جور که خودش با خرسندی تمام به پاپ نوشت، روستاها از کسان خالی شدند. برنار مرد هوشمندی بود که مذهبِ برون‌نگر اروپای غربی را ساحت درونیِ تازه‌ای بخشید. اما او به خردورزی دانشورانی چون آبه‌لار سخت بدگمان بود و بر سر آن شد تا وی را خاموش کند. آبه‌لار را متهم کرد که

«می‌کوشد دین مسیحی را بی‌بها کند، چه فرض‌اش بر این است که با عقل بشری می‌توان همه‌ی آنچه را که خداست فهمید.»[۳۲] او از نیایش پولس رسول یاد می‌کند و ادعا می‌کند که در عشق مسیحی جایی برای فیلسوف نیست. «... او هیچ چیز را معماوار نمی‌بیند، همچون در یک آیینه، مگر در هر چیز چهره به چهره می‌نگرد»[۳۳]، از این رو عشق و خردورزی با هم نمی‌سازند. در ۱۱۴۱ او آبه‌لار را فرامی‌خواند در برابر شورای کلیسایی سان حضور یابد. برنار هواداران خود را گرد می‌آورد و عده‌ای‌شان بیرون کلیسا می‌ایستند تا آبه‌لار را از همان هنگام ورود به وحشت اندازند. البته این کار چندان دشوار هم نبود، زیرا آبه‌لار در آن زمان به ازکار افتاده‌گی عصبی Parkinson دچار بود، برنار هم چندان با بلاغت بر آبه‌لار می‌تازد که وی درهم می‌شکند و سال بعد می‌میرد.

این رویدادی بود نمادین که از جدایی عقل و دل حکایت می‌کرد. در تثلیث‌باوری آگوستین، عقل و دل جدایی‌ناپذیر بودند، فیلسوفان مسلمان از جمله ابن‌سینا و غزالی بدین جا رسیده بودند که با عقل تنها نمی‌توان به خدا رسید و هردو سرانجام فلسفه‌ای پرداختند از آرمان عشق و سلوک عارفانه. خواهیم دید که در سده‌های دوازدهم و سیزدهم متفکران بزرگ جهان اسلام کوشیدند عقل را با دل آشتی دهند. آنان فلسفه را از معنویتی که صوفیان با عشق و تخیل پرورده بودند، جدایی‌ناپذیر دانستند. اما برنار گویا از عقل بیم داشت و می‌خواست آن را از بخش‌های عاطفی و شهودیِ روح دور نگه دارد، و این خطرناک بود. چه، کار می‌توانست به گسستی ناسالم از جِسمندی بکشد و این نیز به نوبه‌ی خود همانقدر مایه‌ی دلواپسی بود که یک خردباوریِ خشک و خالی. ندای جنگ صلیبی برنار مصیبت‌بار بود زیرا در پشت آن ایده‌آلیسمی خوابیده بود که هم دور از عقل سلیم بود و هم نقض آشکار مهر و محبت مسیحی.[۳۴] در رفتار برنار با آبه‌لار هیچ بویی از عشق به مشام نمی‌رسید و با این حال او صلیبیان را برمی‌انگیخت تا با کشتن و بیرون راندن کافران از سرزمین مقدس، عشق خود را به مسیح نشان دهند. برنار حق داشت از خردباوری‌ای که تلاش می‌کرد راز خدا را بگشاید و سپس حس دینیِ هیبت و حیرت را کم‌رنگ کند، بهراسد، ولی ذهنی انگاریِ افسار گسیخته‌ای که نتواند پیشداوری‌های خود را نقادانه به آزمون گذارد، ممکن است به بدترین تندروی‌های دینی بینجامد. آنچه که لازم است، ذهنی‌انگاری آگاهانه و هشیارانه است، نه احساساتیگری «عشق» که عقل را با خشونت سرکوب می‌کند و رحم و دلسوزی را که قرار بوده برجسته‌ترین ویژه‌گی دین

خدا باشد پاک به فراموشی می‌سپارد. اندک‌شماراند متفکرانی که توانسته باشند مانند توماس آکویناس (۷۴-۱۲۲۵) تأثیری چنین ماندگار بر مسیحیت غربی نهاده باشند. او کوشید آگوستین را با فلسفه‌ی یونان، که به‌تازه‌گی در غرب دستیاب شده بود، دست به دست دهد. طی سده دوازدهم، دانشمندان اروپایی به اسپانیا رخت می‌کشند و با دانشوران مسلمان برخورد پیدا می‌کنند. آنان، به یاری روشنفکران مسلمان و یهودی، بر آن می‌شوند تا این گنجینه‌ی فکری را ترجمه و به اروپا منتقل کنند. ترجمه‌های عربی افلاتون و ارسطو و دیگر فیلسوفان جهان باستان به لاتین برگردانده می‌شوند و برای نخستین‌بار به دست مردم شمال اروپا می‌رسند. این مترجمان همچنین آثار واپسین دانشوران مسلمان چون ابن رشد و نیز کشفیات علموران و طبیعی‌دانان عرب را به لاتین برمی‌گردانند. در همان زمانی که برخی مسیحیان اروپایی در اندیشه‌ی برانداختن اسلام در خاورمیانه‌اند، مسلمانان در اسپانیا دست زیر بال غرب می‌گیرند تا تمدن خود را پی‌ریزی کند. کتاب Summa Theologiae (مجموعه‌ی علم کلام) توماس آکویناس، تلاشی‌ست برای یک کاسه کردن فلسفه‌ی نوین با سنت مسیحی غربی. آکویناس به ویژه از شرح ابن رشد بر ارسطو تأثیر می‌پذیرد. ولی برخلاف آنسلم و آبه‌لار معتقد نیست که اسراری چون تثلیث را بتوان با دلیل عقلی اثبات کرد و میان واقعیت ناگفتنی خدا و گفته‌های بشری درباره‌ی او یکسره فرق می‌گذارد. او با دنیسیوس همرای است که ماهیت خدا از دستیاز عقل بشری بیرون است: «پس دستِ آخر این که هر آنچه آدمی از خدا بداند باز هم باید بداند که از او چیزی نمی‌داند، زیرا آدمی می‌داند آنچه که خدا هست از هرچه که ما درباره‌اش بدانیم فراتر است.»[۳۵] می‌گویند روزی او پس از تقریر آخرین جمله‌های کتاب‌اش به کاتب، اندوهگین سر در میان دو دست می‌گیرد. کاتب که احوال جویا می‌شود او پاسخ می‌دهد آنچه که نوشته در برابر آنچه که دیده کاهی‌ست در برابر کوهی.

کوشش آکویناس برای جا انداختن تجربه‌ی دینی در چارچوب فلسفه‌ی جدید ضروری بود تا که ایمان بتواند با واقعیت‌های دیگر درآمیزد و در سپهر خود تنها نماند. خردورزی افراطی برای ایمان زیانبار می‌نمود، ولی برای آن که خدا تاییدگرِ باگذشتِ خودستایی‌مان نشود، تجربه‌ی دینی می‌بایست همواره به ارزیابیِ دقیق مضمون‌های خود بنشینند. آکویناس نیز با «اویی که هست» (Quiest) نامیدن خدا، خدای فیلسوفان را

با خدای کتاب مقدس دست به دست می‌دهد،[۳۶] اما با قاطعیت تمام می‌گوید که چنین نیست که خدا هستی‌ای باشد از جمله‌ی هستی‌ها، که ما نیز یکی از آن‌ها هستیم. تعریف خدا چونان هستی، تعریفی زیبنده است، چه نه از شکل خاصی [از هستی] مگر از خود هستی (esse seipsum)[۳۷] سخن می‌گوید. درست نیست که آکویناس را به خاطر دید عقلانی‌اش نسبت به خدا که پسان در غرب همه‌گیر شد ملامت کنیم.

در عین حال او هنگام بحث پیرامون خدا، از نگاه فلسفه‌ی طبیعی به اثبات وجود خدا می‌پردازد و همین، متاسفانه، این طور می‌نمایاند که گویا درباره‌ی خدا می‌توان همان جور بحث کرد که در باب اندیشه‌های فلسفی یا پدیدارهای طبیعی. پس به اینجا می‌رسیم که انگاری می‌توانیم از خدا همچون دیگر واقعیت‌های مادی شناخت پیدا کنیم. او پنج «برهان» در اثبات وجود خدا می‌آورد که برای جهان کاتولیک اهمیتی بس عظیم می‌یابد و پروتستان‌ها نیز از آن‌ها بهره می‌جویند:

۱. برهان ارسطو در باب جنباننده‌ی آغازین

۲. «دلیل» مشابهی که می‌گوید سلسله‌ی علت‌ها بی‌نهایت نیست و بنابراین می‌بایست سرآغازی در کار بوده باشد.

۳. برهان امکان، طرح شده توسط ابن‌سینا، که وجود «واجب‌الوجود»ی را لازم می‌آورد.

۴. برهان ارسطو در باب فلسفه‌ی این که سلسله مراتب کمالات در این جهان، کمالی را می‌طلبد که از همه کامل‌تر باشد.

۵. برهان نظم، که می‌گوید نظم و مقصودی که ما در عالم می‌بینیم نمی‌تواند صرفاً نتیجه‌ی تصادف باشد.

حنای این برهان‌ها امروزه دیگر رنگی ندارد. آن‌ها حتا از دیدگاه دینی نیز جای گمان دارند، زیرا شاید جز برهان نظم، همه‌گی با زبان بی‌زبانی می‌گویند که «خدا» هستی‌ای ست در کنار هستی‌های دیگر و حلقه‌ای از زنجیره‌ی وجود. یعنی او هستی برین، هستی واجب و کامل‌ترین هستی‌ست. ولی در واقع آکویناس با گفتن این که او «علت نخستین» یا «واجب‌الوجود» است مقصودش این بوده که خدا همانند چیزهایی که ما می‌شناسیم نیست، مگر بنیاد و شرط وجود آن است. با این همه، خوانندگان مجموعه‌ی

علم کلام همه وقت این فرق بزرگ را درنیافته‌اند و از خدا چنان سخن گفته‌اند که گویا او فقط برترین هستی‌هاست. این به معنی فروکاستن این هستی متعال است و تصور ما می‌تواند از او بتی بسازد که به آسانی به اَبَر من (Super Ego) آسمانی بدل شود. شاید بی‌راه نباشد اگر بگوییم بسیاری از مردم مغرب زمین خدا را چنین موجودی می‌بینند.

اکنون وقت‌اش رسیده بود که خدا با موج جدید ارسطوگرایی در اروپا گره زده شود. فیلسوفان اسلامی نیز نگران بودند که مبادا مفهوم خدا از زمانه عقب بیفتد و به حریمی کهنه رانده شود. مفهوم خدا می‌بایست در هر نسلی از نو آفریده و تجربه شود. اما بیشترینه‌یِ مسلمانان، به اصطلاح از خیرش گذشتند و به این نظر رسیدند که ارسطو، گرچه در زمینه‌هایی چون علم طبیعی سخت سودمند است، برای پژوهش در باب خدا چندان به کار نمی‌آید. پیش از این دیدیم که گردآورنده‌ی آثار ارسطو، بحث او در باب ماهیت خدا را meta ta physica (پس از طبیعت) نامید. پس خدای او چیزی نبود جز ادامه‌ی واقعیتِ طبیعی و نه واقعیتی از پایگاهی یکسره متفاوت. این بود که در جهان اسلام بحث‌های بعدی پیرامون خدا آمیزه‌ای از فلسفه و عرفان بود. آنان می‌گفتند عقل به تنهاییِ نمی‌تواند به فهم واقعیتی که خدا می‌نامیم‌اش راه ببرد، ولی تجربه‌ی دینی، اگر نمی‌خواهد به عواطفی شوریده، گل و گشاد و حتا خطرناک بدل شود، می‌باید از تفکر انتقادی و فلسفی‌اندیشی بهره بگیرد.

بوناونتوره (۷۴-۱۲۲۱) فیلسوف فرانسوی همروزگار آکویناس و پیروِ فرقه‌ی فرانسیسی همچون دیدی داشت. او نیز کوشید برای مایه‌ورتر شدنِ تجربه‌ی دینی و فلسفه، این دو را با هم مربوط کند. او در کتاب‌اش ***راه سه‌گانه***، همرای با آگوستین، تثلیث را در همه جای آفرینش می‌بیند و این «تثلیث‌باوری طبیعی» را سرآغاز سفر روح به سوی خدا (Itinerarium mentis ad deum) قرار می‌دهد. به دیدِ او تثلیث را می‌توان با همین عقل طبیعی ثابت کرد، ولی برای پرهیز از خطرهای خردباوری افراطی، تجربه‌ی روحی را وجه اساسی مفهوم خدا می‌داند. او فرانسیس، پایه‌گذار مسلک خود را بزرگترین نمونه‌ی یک زندگی مسیحی و شاهدی بر آموزه‌های کلیسا می‌داند. شاعر توسکانی، دانته الیگیری (۱۳۲۱- ۱۲۶۵) نیز معتقد است که یک تن از آدمیان نیز ــ در مورد خودش زنی فلورانسی بئاتریس نام ــ می‌تواند تجلی خدا باشد. برخورد شخص‌گرایانه به خدا از آگوستین آب می‌خورد.

بوناونتوره نیز برهان هستی شناسیک آنسلم در باب وجود خدا را در بحث از فرانسیسکس به عنوان تجلی خدا به کار می‌گیرد. بحث‌اش این است که فرانسیسکس در زندگی به کمالی رسیده که فراانسانی می‌نماید، بنابراین برای ما امکان‌اش هست که در همین زندگی ببینیم و بفهمیم که «بهترین» آن است که بهتر از آن را نتوان به تصور درآورد.»[۳۸] همین واقعیت که ما می‌توانیم مفهومی چون «بهترین» را بسازیم خود می‌رساند که آن باید در کمال برین خدا وجود داشته باشد. اگر، همان سان که افلاتون و آگوستین توصیه کرده بودند، به درون خود بنگریم، تصویر خدا را بازتابیده در درون خود می‌یابیم.[۳۹] این درون نگری اهمیت بزرگی داشت. البته همپا شدن در نیایش‌خوانی کلیسا هم اهمیت داشت ولی فرد مسیحی می‌بایست نخست به ژرفای درون خود فرو شود، جایی که «به وجدی فراز عقل برده خواهد شد» و به چنان دیدی از خدا خواهد رسید فراتر از مفهوم‌های تنگ بشری»[۴۰]

بوناونتوره و آکویناس، هردو، تجربه‌ی دینی را مقدم می‌شمردند. آنان به سنت فلسفه وفادار بودند زیرا فیلسوفان یهودی و مسلمان بیشترینه‌شان عارف بودند و آگاه از تنگناهای عقل در امور تئولوژیک. آنان دلیل‌هایی عقلی در باب وجود خدا پرداخته بودند تا دین و علم را با هم سازگار کنند و دین را با دیگر تجربه‌های معمول پیوند دهند. آنان خود در وجود خدا شک نمی‌ورزیدند و بسیاری‌شان از کم و کاستی‌های دستاوردهای خودآگاه بودند. این دلیل‌ها برای قانع کردن بی‌دینان نبودند، چه در آن زمان آدم‌های بی‌خدا به معنای امروزین وجود نداشتند. این تئولوژی طبیعی، بنابراین، نه پیش درآمدی بر تجربه‌ی دینی، که همدم‌اش بود. فیلسوفان مسلمان معتقد نبودند که آدمی نخست باید به طور عقلانی وجود خدا را بر خود ثابت کند تا سپس بتواند تجربه‌های عرفانی را از سر بگذراند.

برعکس، در جهان‌های یهودیت، ارتودوکس یونانی و اسلام، خدای عرفان شتابان بر خدای فیلسوفان چیره‌گی می‌یافت.

۷

خدای اهل راز یا عارفان

تصور یک خدای شخص‌وار، ساخته و پرداخته‌ی یهودیت، مسیحیت و ــ تا اندازه‌ای ــ اسلام است. بنابراین ما این تصور آرمانی را نمایانگر والاترین حدّ دین می‌دانیم. این خدای شخص‌وار، یاری کرد که تک‌خداباوری برای فردحقوقی حُرمتدار و خدشه‌ناپذیر بشناسند و شخصیت انسانی را ارجمند شمارند. هم به یاری این سنت یهودی ـ مسیحی بود که مغرب زمین توانست به اومانیسم آزادی‌خواهانه‌ای که این همه به آن می‌نازد، دست بیابد. این ارزش‌ها در اصل از آنِ خدایی شخص‌وار بودند که همان کارهایی را می‌کرد که ما آدم‌ها می‌کنیم: عشق می‌ورزید، داوری می‌کرد، کیفر می‌داد، می‌دید، می‌شنید، می‌ساخت و نابود می‌کرد. یهوه در آغاز خدایی بود بس شخص‌وار با همان مهروکین‌های تند و تیز آدمی. سپس نماد آن ذات برینی شد که اندیشه‌های‌اش اندیشه‌های ما نبود و شیوه‌های‌اش، همانند آسمان بالای سر، بر فراز شیوه‌های ما بود. خدای شخص‌وار بازتاب این بینش دینی مهم بود که هیچ ارزش برینی نمی‌تواند کم‌تر از ارزش انسانی باشد. پیامبران اسرائیل احساس‌ها و رنج‌های خود را به خدا نسبت می‌دادند؛ بوداییان و هندوان ناگزیر شده‌اند به آواتارهای واقعیت برین یک ارادت شخصی هم بیفزایند. مسیحیت، شخص انسان را، به نحوی بی‌نظیر در تاریخ دین، کانون زندگی دینی ساخت. یعنی شخص‌باوری نهفته در یهودیت را به اوج خود رساند. این شاید از آن رو بود که دین بدون مقداری از این گونه خود ـ دگری پنداری و به جلد دگری درآمده‌گی نمی‌توانسته ریشه بگیرد:

در عین حال از خدای شخص‌وار می‌توان به ساده‌گی بهره‌برداری‌های ناباب کرد. او می‌تواند بُتی شود تراشیده‌ی خیال ما و فرافکنیِ نیازها، ترس‌ها و آرزوهای تنگ دامنِ ما. می‌توان پنداشت که او به همان چیزی که ما مهر می‌ورزیم، مهر می‌ورزد و به همان چیزی که نفرت می‌ورزیم، نفرت می‌ورزد و به جای آن که ما را وادارد بر پیشداوری‌های خود غلبه کنیم، بر آن‌ها مُهر تایید می‌کوبد. وقتی که، به خیال خودمان، نمی‌تواند از بروز فاجعه‌ای پیشگیری کند و یا، بدتر از آن، حادثه‌ی ناگواری را آرزو می‌کند، می‌شود ظالم و بی‌رحم. این ساده‌باوری که پیشامدهای ناگوار به خواست خدا رخ می‌دهند، می‌تواند ما را وادار به پذیرش چیزهایی کند که در اساس پذیرفتنی نیستند. این که خدا، همانند یک شخص، دارای جنسیت مردانه باشد نیز خود محدودگر است. بدین معنا که جنسیت نیمی از آدمیان تقدیس می‌شود و جنسیت زنانه فدا می‌گردد و این خود می‌تواند توازن روابط میان دو جنس را برهم بزند. بنابراین، خدای شخص‌وار می‌تواند خطرناک باشد. «او» به جای این که دستی زیربال ما بگیرد تا محدودیت‌هامان را پشت‌سر گذاریم، می‌تواند کاری کند که ما با کمال خرسندی در همان‌ها در جا بزنیم؛ «او» می‌تواند ما را همان قدر ستمگر، سنگدل، خودپسند و جانبدار کند که «او» به نظر می‌آید باشد. به جای این که الهام‌بخش مهر و محبتی باشد که از ویژه‌گی‌های دین‌های پیشرفته است، «او» می‌تواند ما را به قضاوت کردن، محکوم ساختن و طرد کردن برانگیزد. بنابراین، تصور یک خدای شخص‌وار گویا فقط مرحله‌ای در بالنده‌گی دینی ماست. تمام دین‌های بزرگ جهانی گویا از این خطر آگاه بوده‌اند و تلاش کرده‌اند از شخصی انگاری واقعیت برین برگذرند.

می‌شود متون مقدس یهودی را همانا داستان پالایش و، بعدها، ترک یهوه قبیله‌ای و شخصی شده دانست که به ی ه و ه بدل گردید. مسیحیت که به دید بسیاری، شخصی شده‌ترین دین از سه دین تک‌خدایی‌ست، کوشیده تا با به میان کشیدن پای تثلیث فراشخصی، کیش خدای تن یافته را اصلاح کند. مسلمانان نیز بزودی با آن آیه‌هایی از قرآن که می‌گوید خدا ... سان «می‌بیند»، «می‌شنود» و «داوری می‌کند» دچار مشکل شدند. هر سه دین تک ... ، سنتی عرفانی می‌پرورند که خداشان را فراتر از خدای شخص‌وار می‌نشاند و ... قعیت‌های ناشخصیِ نیروانا و برهمن-آتمان مانند‌تر می‌سازد. اندک است شما ... انی که بتوانند به عرفان راستین برسند، ولی در هر سه

دین (جز مسیحیت غربی) خدای اهل راز سرانجام در میان مومنان همه گیر می‌شود و کمابیش تا روزگار ما نیز همچنان می‌پاید.

تک‌خداباوریِ تاریخی، در آغاز عرفانی نبود. پیش از این، فرق میان تجربه‌ی فردی اهل مراقبه چون بودا را با پیامبران یادآور شدیم. یهودیت، مسیحیت و اسلام دین‌هایی در اساس فعال‌اند که می‌خواهند مشیت خدایی، مثل آسمان، در زمین هم فرمانروا شود. بنیاد این دین‌های پیامبرانه بر رو در رویی یا دیداری شخصی میان خدا و بشریت است. خدا چونان دعوتگر به عملِ فهمیده می‌شود؛ او ما را به خود فرامی‌خواند؛ به ما اختیار می‌دهد تا عشق و دلبسته‌گی‌اش را بپذیریم یا نپذیریم. این خدا به جای مراقبه‌ی خاموشوار، با آدمی گفت و گو و از این رهگذر رابطه برقرار می‌کند. او کلمه خود را بیان می‌کند، همانی که محور دینداری‌ست و باید، با درد و رنج، در اوضاع گذرا و اندوهبار زندگیِ خاکی تن بیابد. در مسیحیت، که شخصی شده‌ترین این سه دین است، رابطه با خدا را عشق رقم می‌زند. ولی نکته‌ی عشق در این است که نفس باید، به یک معنا، کشته شود. خطر در افتادن به خودبینی، هم در گفت‌وگو و هم در عشق، همواره وجود دارد. زبان خود می‌تواند محدودگر باشد، زیرا ما را تخته‌بند مفهوم‌های تجربه‌ی زمینی می‌کند.

پیامبران با اساطیر درافتاده بودند. خدای آنان در تاریخ و در رویدادهای سیاسی روز فعال بود و نه در زمانِ آغازین و مقدس اسطوره. اما تک‌خداباوران که به عرفان روی آوردند، اسطوره از نو گویاترین زبان تجربه‌ی دینی گردید. میان سه واژه‌ی اسطوره myth، عرفان [یا رازباوری] mysticism و راز mystery پیوندی زبان شناسیک برقرار است. هر سه از فعل یونانیِ musterion به معنای چشم یا دهان بستن، سرچشمه می‌گیرند. هر سه واژه، بنابراین، در تجربه‌ی تاریکی و سکوت ریشه دارند.[1] این واژگان در غرب امروز دیگر چندان جایی ندارند. چنان که کلمه‌ی myth بیش‌تر دروغ معنا می‌دهد. سیاستمداران یا بازیگران سینما برای رد شایعاتی که درباره‌شان بر سر زبان‌ها می‌افتد می‌گویند آن‌ها myth هستند و دانشمندان در برخورد با نظرات نادرست گذشته می‌گویند آن‌ها myth بوده‌اند. از زمان روشنگری به این سو، راز mystery چیزی بوده که نیاز داشته گشوده شود و اغلب با آشفته فکری هم معنا بوده است. در ایالات متحد آمریکا داستان‌های پلیسی را mystery می‌نامند که بناست در پایان کار مشکلات‌شان به خوبی و خوشی گشوده شود. خواهیم دید که دینداران نیز در روزگار روشنگری،

mystery را واژه‌ی ناخوشایندی می‌دانستند. به همین سان "mysticism" نیز بارها در مورد کلاهبرداران، دغلکاران و ولنگاران هیپی‌وار به کار رفته است. از آنجا که غرب هرگز با mysticism، حتا در روزگار رونق‌اش در دیگر جاهای جهان، میانه‌ی چندانی نداشته، آگاهی‌اش درباره‌ی سیر و سلوکی که بایسته‌ی چنین معنویتی‌ست، بسیار اندک است.

با این همه نشانه‌هایی هستند گویای آن که موج تازه‌ای در راه است. از دهه‌ی ۱۹۶۰ مردم غرب به فایده‌ی گونه‌هایی از یوگا پی برده‌اند و در اروپا و آمریکا دین‌هایی چون بودیسم، که این امتیاز را دارد که از خداباوری، با همه‌ی کم و کاستی‌های‌اش فارغ است، روزبه‌روز بیش‌تر جا باز کرده‌اند. نوشته‌های دانشمند فقید آمریکایی جوزف کمبل در باب اساطیر به تازه‌گی خواننده بسیار پیدا کرده‌اند. گرایش به روانکاوی در غرب را نیز می‌توان نشانه‌ی آن دانست که مردم به دنبال نوعی عرفان می‌گردند. در آینده همانندی بسیار میان این دو حوزه را بررسی خواهیم کرد. اساطیر کوششی بوده برای توضیح جهان درونی روح و فروید و یونگ هردو برای تشریح علم تازه‌شان، ناآگاهانه به اسطوره‌های کهن چون داستان یونانی اودیپوس روی می‌آورند. شاید هم مردم غرب در پی نگاه دیگری جز نگاه یکسره علمی به جهان‌اند.

عرفان دینی‌ست سرراست‌تر و به هنگام بروز مشکلات، بیش از ایمانِ سَر می‌تواند کمک حال آدمی باشد. سیر و سلوک عرفانی، شخص را به ذات احدیت، به سرچشمه‌ی آغازین، بازمی‌برد و حس پایدار حضور را در وی می‌پرورد. عرفان یهودی اولیه در خلال سده‌های دوم و سوم بالید، روزگاری که برای یهودیان بس دشوار بود. این عرفان گویا به جدایی میان خدا و انسان انگشت می‌نهاد. یهودیان می‌خواستند به جهانی که در آن آزار می‌دیدند و طرد می‌شدند، پشت کنند و به قلمرو خدایی نیرومندتر روی آورند. آن‌ها خدا را شاه قدرتمندی می‌انگاشتند که تنها با گذر خطربار از هفت آسمان می‌توان به او نزدیک شد. عارفان به جای این که مانند خاخام‌ها خود را صاف و پوست‌کنده بیان کنند، زبانی آهنگین و پرآب و تاب به کار می‌بردند. خاخام‌ها از این معنویت بیزار بودند و عارفان نگرا[illegible] مبادا ایشان را برنجانند. با این همه، این عرفان، که عرفان تخت‌نشین (T[illegible]e Mysticism) خوانده می‌شد، حتماً نیاز بزرگی را برآورده می‌کرده که شانه به شانه‌ی آکادمی‌ه[illegible]اخامی رشد می‌کند تا این که سرانجام در سده‌های دوازدهم و سیزدهم به صورت [illegible]ن نوین یهودی، قباله، تجلی می‌یابد. متن‌های کهن عرفان

تخت‌نشین، در سده‌ی پنجم و ششم در بابل پدید آمدند. از این متن‌ها چنین برمی‌آید که عارفان، که از تجربه‌های خود سخنی بر لب نمی‌آوردند، با سنت خاخامی نزدیکی بسیار احساس می‌کردند زیرا حکیمان (تَنّاعِم‌های) بزرگی مانند خاخام آخیوا، خاخام ایشمااِل و خاخام یوحنّان را قهرمانان این معنویت می‌سازند. اینان راه تازه‌ای برای رسیدن به خداپیشاروی مردم گشودند و با این کار روح یهودی را به مرزهایی دورتر گستراندند.

همان گونه که دیدیم، خاخام‌ها تجربه‌های دینی چشمگیری داشتند. آن بار که روح‌القدس، آتشوار از آسمان بر خاخام یوحنان و مریدان‌اش فرود آمد، آنان گویا داشتند در باب معنای ارابه‌ی خدا در رؤیای حِزقیال گفت و گو می‌کردند. این ارابه و هیئت اسرارآمیزی نشسته بر تخت‌اش، که حزقیال آنی به نظرش آمده بود، گویا موضوع باریک‌اندیشی‌های باطنی اولیه بوده‌است. مطالعه پیرامون این ارابه (Maase Merkavah) اغلب با اندیشه‌گری در باب معنای داستان آفرینش (Maase Bereshit) همراه بود. نخستین گزارش‌ها از عروج عرفانی به عرش خدا در بالاترین آسمان‌ها، از سفر روحی‌ای بس پر خطر حکایت دارند:

> خاخام‌ها می‌آموزند که: چهارتن به باغی درآمدند که این هایند: بن عَزّای، بن زوما، آحِر و خاخام آخیوا. خاخام آخیوا بدانان گفت: «به سنگ‌هایی از مرمر ناب که رسیدید مگویید آب! آب!» زیرا که منقول است: «آنکس که به دروغ لب گشاید به چشم من نیاید.» بن عزای خیره درنگریست و بمُرد. کتاب مقدس درباره‌اش می‌گوید: «پر بها در نظر پروردگار همانا مرگ قدیسان اوست.» بن زوما خیره در نگریست و دیوانه شد. کتاب مقدس درباره‌اش می‌گوید: «گر عسل یافتی، زیاده از آن که باید مخور مبادا چندان شکم انباشته‌داری که از دهان‌ات برآید.» آحِر ریشه‌ها برید [پس بدعتگزار شد]، خاخام آخیوا در صلح رهسپار شد.[۲]

تنها خاخام آخیوا چندان به پخته‌گی رسیده بود که توانست از این سلوک عرفانی جان سالم به در ببرد. سفر به ژرفاهای روح با خطرهای شخصی بزرگ همراه است، چرا که شاید تاب نیاوریم آنچه را که در آنجا می‌یابیم. هم از این روست که تمام دین‌ها تاکید دارند که سیر و سلوک عرفانی تنها با دستیاری خُبره‌ای انجام شدنی‌ست تا او چراغ راه

باشد و رهرو را از وادی‌های پرخطر سالم بگذراند وگرنه، مثل بن عزای بیچاره که مرد و بن زوما که دیوانه شد، طاقت‌اش از کف خواهد رفت. عارفان جمله‌گی بر نیاز به عقل و استواری ذهنی تاکید می‌ورزند. استادان ذن می‌گویند شخص روان‌نژند بیهوده نباید درمان را در مراقبه جست و جو کند، چه این کار او را بیمارتر خواهد کرد. داستان رازآمیز آن حکیمان نشان می‌دهد که یهودیان از همان آغاز از خطرها آگاه بوده‌اند. پس به جوانان اجازه نمی‌دادند پیش از آن که به کمال پخته‌گی برسند، ریاضت‌های قباله را آغاز کنند. همچنین عارفان می‌بایست همسر گزینند تا از سلامت جنسی برخوردار باشند.

عارف می‌بایست با گذر از قلمرو اسطوره‌ای هفت آسمان، به عرشِ خدا سفر کند. البته این پرواز خیالی بود و هرگز در عمل پیش نمی‌آمد، یعنی عروجی بود نمادین در خانه‌های مرموز روح. هشدار خاخام آخیوا درباره‌ی «سنگ‌هایی از مرمر ناب» شاید اشاره به اسم عبوری باشد که عارف می‌بایست در گذار از مراحل مهم سیر و سفر خیالی‌اش بر زبان آوَرد. این تصویرها در یک رشته قواعد ریاضت ساخته و پرداخته و فرادید آورده می‌شدند. امروزه ما می‌دانیم که ناخودآگاه انبوهه‌ای‌ست از تصویرها که در رؤیاها، اوهام و کژآهنگی‌های روانی، چون صرع یا روان‌پاره‌گی (اسکیزوفرنی) خود را می‌نمایانند. عارفان یهودی گمان نمی‌کردند که راستی راستی به آسمان پرواز می‌کنند یا به کاخ خدا وارد می‌شوند، بلکه می‌دانستند که دارند تصویرهای دینی را که ذهن‌شان را انباشته به نظم و ترتیب درمی‌آورند. این کار نیازمند مهارت بسیار و طبع و آزمودگیِ خاصی بود. لازمه‌اش همان تمرکزی بود که در قواعد ریاضت ذن یا یوگا می‌بینیم که رَهرو را یاری می‌دهند تا راه خود را در گذرگاه‌های تودرتوی ذهن بیابد. حکیم بابلی‌های گائون (۱۰۳۸- ۹۳۹) داستان آن چهار حکیم را با کمک روش‌های عرفانی زمانه‌ی خودش باز می‌نماید. آن «باغ» اشاره به عروج عرفانی روح به «تالارهای آسمانی» (هخالوت) کاخ خداست. کسی که می‌خواهد این سفر خیالی و درونی را از سر بگذارند تا بتواند به ارابه‌ی آسمانی و تالارهای فرشتگان در آن بالا بنگرد، باید «شایسته» و از «برکت برخی صفات» برخوردار باشد. البته این سفر به ساده‌گی دست نمی‌دهد و نیازمند ورزه‌هایی‌ست همانند آن‌هایی که در یوگا و دیگر ریاضت‌کشی‌های درون‌نگرانه در همه جای دنیا هست:

> او باید چند روزی روزه باشد، باید سر در میان زانوان گرفته روی به زمین زیرلب ذکر خدا بگوید. آن‌گاه است که به نهانی‌ترین پستوهای دل‌اش درخواهد نگریست و انگار که هفت تالار را به چشم خود ببیند، از تالاری به تالاری می‌رود تا آنچه راکه یافتنی‌ست در آن‌ها ببیند.[۳]

با آن که کهن‌ترین متن‌های مربوط به عرفان تخت‌نشین به چیزی حدود سده‌های دوم و سوم بازمی‌گردند، شاید این گونه مراقبه قدیمی‌تر از این‌ها بوده است. چنان که پولس قدیس از دوستی سخن می‌گوید «که در مسیح می‌زیست»، کسی که چهارده سال پیش از آن به آسمان سوم برده شده بود. پولس مانده بود که این خیالنقش را چه‌گونه تفسیر کند. با این حال عقیده داشت که آن مرد «به بهشت برده شد و چیزهایی شنید که نه باید و نه تواند به زبان انسانی درآید.»[۴]

این خیالنقش‌ها خود هدف نیستند، مگر افزارهای تجربه‌ی دینی ناگفتنی‌ای هستند که در مفهوم‌های عادی نمی‌گنجند. آن‌ها بازبسته‌ِ سنتِ دینیِ خاص عارفان‌اند. عارف یهودی از آن رو خیال هفت آسمان در ذهن‌اش نقش می‌بندد که تخیل دینی‌اش پر از چنین نمادهایی‌ست. بوداییان نقش‌هایی از بوداها و بودهی‌ساتواها می‌بینند و مسیحیان مریم باکره را. خطاست اگر نقش بین، این نمودگری‌های ذهنی را واقعی یا چیزی جز نمادی از ذات برین بینگارد. از آنجاکه وهم‌زده‌گی حالتی آسیب‌شناسیک است، بنابراین برای تعبیر و توضیح نمادهایی که به هنگام مراقبه و درخودنگری پدید می‌آیند، باید از توازن روحی و مهارت ویژه‌ای برخوردار بود.

یکی از عجیب‌ترین و بحث‌انگیزترین خیالنقش‌های یهودی که در همان اوایل پدید آمد در شیور قومَه (برانداز پیکر خدا) است که متنی‌ست بازمانده از سده‌ی پنجم که از پیکری که حزقیال در ارابه‌ی خدا دیده بود سخن می‌گوید. شیور قومَه این موجود را Yozreno، یا آفریدگار، می‌نامد. توضیحی که این متن از تصویرِ خدا می‌دهد، شاید اساس‌اش بر تکه‌ای‌ست از غزل غزل‌ها، که خاخام آخیوا آن را بس خوش می‌داشت. دختر از محبوب خود چنین می‌گوید:

> محبوب من سفید و سرخ‌فام است. از هزاران کَس سر است.
>
> سرش از زرناب، زلف‌های‌اش چون برگ نخل پُرتاب

و سیاه فام چون غراب
چشمان‌اش، کبوترانی را مانند نزدِ جویبار
شست و شوکنان در شیر و نشسته در چشمخانه‌ها
گونه‌های‌اش باغچه‌ی بلسان‌اند و بوستان ریاحین
لب‌های‌اش سوسن‌هایند مُرّ صافی چکان،
دست‌های‌اش ریخته از طلا، زبرجد بر آن‌ها نشسته،
و بَرِ او عاجِ شفاف است مرصع به یاقوت زرد.
ساق‌های‌اش ستون‌های مرمراند استوار بر زرِ ناب.[5]

برخی می‌گفتند این وصف خداست. **شیورقومَه** در برابر دیدگانِ نگرانِ پشت‌اندرپشت یهودیان، اندام‌های خدا را یکایک برانداز می‌کند. در این متن، خدا اندازه‌های شگفت‌انگیزی دارد هوش رُبا. هر فرسنگ، که واحد اندازه‌گیری‌ست، برابر با ۱۸۰ میلیارد «انگشت» و هر انگشت از این سر تا آن سرِ زمین است. این ابعاد بزرگ عقل از سر می‌پرانند و آدمی از خیر حساب کردن‌شان و یا تصور کردن چنین انگشتی می‌گذرد. نکته همین جاست. **شیورقومَه** می‌خواهد به ما بگوید که برآورد اندازه‌های خدا یا گنجاندن‌اش در اصطلاحات آدمی‌شدنی نیست. همین کوشش خود نشان‌دهنده‌ی ناممکن بودن چنین کاری‌ست و تجربه‌ی جدیدی از بَرین‌بوده‌گی خداست. عجیب نیست که بسیاری از یهودیان کوشش برای اندازه‌گیری خدا راکه سربه‌سر روحانی‌ست کفرآمیز شمرده‌اند. برای همین هم بود که متنی باطنی چون **شیورقومه** از چشم نامحرمان دور نگه داشته می‌شد. این متن در جای خودش به رهروانی که آماده‌گی برخورد درست با آن را داشتند، زیرنظر راهبری روحانی، بینش تازه‌ای نسبت به برین بوده‌گی خدا که خارج از هر مقوله بشری‌ست، می‌بخشید. از این متن نباید معنایی ظاهری برداشت کرد؛ رازی هم در آن نهفته نیست، بلکه فقط می‌خواهد حس اعجاب و هیبت را در ما برانگیزد. **شیورقومه** ما را با دو عنصر ضرور در تصویر عرفانی خدا، که در هر سه دین هست، آشنا می‌کند. نخست این که این تصویر خیالی‌ست؛ دو دیگر این که این تصویر به زبان درنمی‌آید. پیکری که در شیور توصیف می‌شود، خیالنقشی از خداست نشسته بر عرش که عارفان در پایان عروج می‌بینند. در این خدا هیچ نشانه‌ای از مهر، عشق یا وجوه

شخصی به چشم نمی‌خورد. تو گویی قدوسیت‌اش او را از ما بیگانه می‌کند. اما عارفان که می‌بینندش، سر از پا نشناخته، سرودی سر می‌دهند که از او چندان چیزی نمی‌گوید مگر شوری بزرگ برمی‌انگیزد:

> تقدس واره‌ای، قدرت گونه‌ای، چیزی ترس‌آور، هراس‌انگیز، چیزی پرهیبت، ترسناک وحشت‌گونه‌ای... چنین است جامه‌ای که آفریدگار داراست، همان آدونای، خدای اسرائیل که تاج بر سر بر عرشِ جلال خویش نشیند؛ جامه‌اش از درون و بیرون سراسر پوشیده است از نقشِ ی ه و ه. هیچ چشمی را توان نگریستن در آن نیست، نه چشمی که از گوشت و خون است و نه چشمان بندگان‌اش.[۶]

اگر نتوانیم تصور کنیم یهوه چه جور شولایی به تن دارد، چه طور می‌توانیم در خودش بنگریم؟

شاید پرآوازه‌ترین متن از نوشته‌های آغازینِ عرفان یهودی سِفِر یِزیره (کتاب آفرینش) است که از سده‌ی پنجم بازمانده است. این نوشته نمی‌خواهد روندِ آفرینشگری را واقع‌نگارانه بازگو کند، مگر گزارشی ست نمادین که می‌گوید خدا جهان را با افزار زبان، انگار که کتابی می‌نوشته، آفریده است. ولی زبان یکسره تغییر کرده و پیام آفرینش روشنی خود را از کف داده است. هر یک از حروف الفبای عبری ارزشی عددی دارد. با کنار هم نهادن این حروف و عددهای مقدس، و ساختن بی‌شمار ترکیب از آن‌ها، عارف ذهن خود را از معناهای عادیِ واژگان پاک می‌کرد. غرض آن بود که عقل دور زده شود و به یهودیان یادآوری شود که هیچ واژه یا مفهومی بازگوینده‌ی واقعیتی که آن نام بدان اشاره دارد نیست. همچنین، با راندن زبان به مرزهای نهایی‌اش و وادار کردن‌اش به این که معنایی نا-زبان شناسیک را برساند، معنایی از دگربوده‌گی خدا آفریده می‌شد. عارفان نمی‌خواستند با خدا سرراست به گفت‌وگو بنشینند، خدایی که قداستی تام و تمام می‌دانستنداش و نه یار و پدری مهربان.

چنان نبود که عرفان تخت‌نشینی بی‌مانند باشد. می‌گویند محمد پیامبر نیز کمابیش همچون تجربه‌ای داشته و شبی از شب‌ها از عربستان به کوهِ معبد، در اورشلیم، سفر می‌کند. جبرئیل او را در خواب بر اسبی آسمانی به آنجا می‌برد. هنگام ورود، ابراهیم، موسا، عیسا و انبوه پیامبران دیگر که بر رسالت محمد مُهرِ تایید نهاده‌اند، وی را

خوشامد می‌گویند. سپس جبرئیل و محمد عروجِ پُرخطر خود را از نردبانی (معراج) آغاز می‌کنند و از هفت آسمان می‌گذرند، که بر هر یکی‌شان پیامبری فرمانرواست. سرانجام محمد به سپهر الاهی می‌رسد. منابع اولیه درباره‌ی دیدار فرجامین بزرگوارانه سکوت می‌کنند، دیداری که آیه‌های قرآنی زیر را اشاره بدان می‌دانند:

و به راستی که بار دیگر هم او [جبرئیل] را دیده بود
در نزدیکی سدره المنتهی
که جنةالماوی هم نزدیک آن است.
آنگاه که [درخت] سدره را چیزی که فروپوشاند، فروپوشاند
دیده [اش] کژتابی و سرپیچی نکرد.
به راستی که نشانه‌های بزرگ پروردگارش را دید.[۷]

محمد نه خود خدا، که فقط نشانه‌هایی را که به واقعیت خدا اشاره دارند می‌بیند. در آیین هندو، سدره‌المنتهی نشانه‌ی حدِّ تفکر عقلانی‌ست. هیچ راهی نیست که از طریق‌اش بتوان دیدار خدا را با تجربه‌های عادی اندیشه یا زبان بازگو کرد. عروج به آسمان نشانه‌ی آن است که روح آدمی به دورترین حد، که آستانه‌ی آن معنای غایی‌ست، می‌رسد.

تصور عروج بارها پیش آمده است. آگوستین قدیس می‌بیند که با مادرش در اوستیا به نزد خدا عروج کرده است و آن را به زبان فلوطین چنین بازگو می‌کند:

ما با عطشی سوزان به سوی آن هستی جاویدان برکشیده شدیم. گام به گام از جهان چیزها و خودِ آسمان برگذشتیم. آسمانی که خورشید، ماه و ستارگان‌اش بر زمین نور می‌باریدند. پس در اندرون خود از این هم بالاتر شدیم، گفت وگوکنان و فکرکنان و در شگفت از کارهای تو، تا آن که به روح خود اندر شدیم.[۸]

ذهن آگوستین انباشته بود از تخیل یونانی درباره‌ی زنجیره‌ی بزرگ هستی و نه تصویرهای سامی هفت آسمان. این نه سفری بود به معنای ظاهری کلمه و در مکان و به سوی خدایی «در آن بالاها»، مگر عروجی بود روحی به واقعیتی در درون. این که می‌گوید «برکشیده شدیم» جوری‌ست که انگار او و مونیکا دست روی دست گذاشته‌اند تا بر ایشان رحمتی شود، و حال آن که در این فراز شدن پیوسته به سوی «هستی

جاویدان» یک سنجیده‌گی در کار است. به گفته‌ی جوزف کمبل، همچون تصوری از عروج، در خلسه‌های شمن‌های همه جا «از سیبری تا تیرادل فوئه‌گو» پیدا شده است.[۹]

نماد عروج حکایت از آن دارد که عارفان از دریافت‌های اینجهانی بسی برگذشته‌اند. خدایی که عارف در فرجام کار به خود می‌بیند یکسره وصف‌ناپذیر است زیرا زبان عادی از پس بازگو کردن‌اش بر نمی‌آید. عارفان یهودی از هر چیز خدا سخن می‌گویند، از شولای‌اش، کاخ‌اش، بارگاه آسمانی‌اش و حجابی که او را از نگاه‌های آدمی می‌پوشاند، ولی از خود خدا چیزی نمی‌گویند. مسلمانان نیز می‌دانند که سفر محمد به آسمان و دیدار نهایی‌اش با خدا تناقضدار است، چه او حضور الهی را هم می‌بیند و هم نمی‌بیند.[۱۰] عارف پس از سلوک در قلمرو تصور، در ذهن خویش به جایی می‌رسد که دیگر نه مفهوم‌ها و نه تخیل می‌توانند او را پیشتر ببرند. آگوستین و مونیکا از اوج سفرشان هیچ نمی‌گویند و بر فراتری‌اش از مکان، زمان و شناخت معمول تاکید می‌ورزند. آن‌ها «با حسرت» از خدا سخن می‌گویند و «آنی، همه دل و جان، با او در تماس می‌آیند».[۱۱] سپس می‌بایست به سخن گفتن معمول، که در آن جمله‌ها سر و میانه و ته دارند، بازگردند:

> پس گفتیم: «اگر نزد کسی خروش تن فرونشیند، اگر تصویر زمین، آب و هوا رنگ ببازد اگر چرخ افلاک از گردش باز ایستد، اگر روح خاموش گردد و با فراموش کردن خود از خود برگذرد، اگر همه‌ی رؤیاها و تصورات محو شوند، اگر هر زبان و نشانه‌ای و هر چیز ناپایدار به سکوت درآیند ـ برای کسی که گوش شنوایی دارد همه این‌ها گویای آنند که «ما خود را نیافریدیم، ما آفریده او هستیم که جاویدان است.» (مزمور ۳-۱۰۰)... چنین بود آن گاه که ما خود را بسط دادیم و در نگاهی برق‌آسا به آن خِرَد جاویدان که برتر از همه چیز است، رسیدیم.[۱۲]

این دیدار طبیعیِ خدایی شخص‌وار نیست. آگوستین و مونیکا آوای او را از راه هیچ یک از شیوه‌های معمول ارتباط طبیعی چون زبان، ندای یک فرشته و در نمادهای طبیعی یا رؤیایی، به اصطلاح «نمی‌شنوند». تو گویی که آنان با واقعیتی فراتر از همه این‌ها «در تماس» می‌آیند.[۱۳]

با آن‌که به خوبی پیداست که این «عروج»ها ریشه در فرهنگی خاص دارند، اما چنان می‌نمایند که انگار واقعیتی انکارناپذیراند. به هر حال هر جور که تفسیرشان کنیم، واقعیت این است که مردم در سراسر جهان و در همه‌ی مراحل تاریخ چنین تجربه‌ی معنوی‌ای داشته‌اند. تک‌خداباوران این دید تقرّب‌جویانه را «دیدار خدا» نامیده‌اند؛ فلوطین آن را تجربه‌ی «احد» می‌انگارد؛ بوداییان آنی از نیروانا می‌خوانندش. نکته اینجاست که انسان‌هایی با مایه‌ای از استعداد معنوی همواره می‌خواسته‌اند به چنین چیزی برسند. تجربه‌ی عرفانیِ خدا ویژه‌گی‌هایی دارد که در تمام دین‌ها یکی هستند. تجربه‌ای ذهنی که با سفری در درون همراه است و نه دریافت چیزی عینی بیرون از خود. این تجربه در بخش خیالنقش-سازِ ذهن، یا تخیل، شکل می‌گیرد و نه از رهگذر عقل و منطق. سخن آخر این‌که این تجربه را عارف باکار بر روی خود در خود می‌آفریند. پاری ورزه‌های تنانی و یا روانی آن دیدار فرجامین را حاصل می‌کنند، دیداری که همیشه هم نامنتظر دست نمی‌دهد. آگوستین گویا گمان می‌کرده که انسان‌های برجسته گاه توانسته‌اند خدا را در همین دنیا ببینند و از جمله از موسا و پولس یاد می‌کند. اما پاپ گرگوریِ کبیر (۶۰۴-۵۴۰)، این پیشوای معنوی پرآوازه ونیز پاپ با اقتدار، با او مخالف بود. او فردِ روشنفکری نبود و، چونان یک رمی، به معنویت عملی‌تر نگاه می‌کرد. او برای این‌که ناروشنی شناخت آدمی از خدا را نشان دهد از استعاره‌هایی چون ابر، مه یا تاریکی بهره می‌گیرد. خدای او در پس ظلمتی رخنه‌ناپذیر، از چشم آدمی پنهان است؛ ظلمتی بس فشرده‌تر از ابر نادانی‌ای که مسیحیانی یونانی چون گریگوریوس نیکیایی و دنیسیوس از آن رنج می‌بردند. نزد گریگوریوس، خدا تجربه‌ای دردآور است. او تاکید دارد که رسیدن به خدا دشوار است. گفتن ندارد که ما به هیچ روی نمی‌توانیم در باب او خودمانی سخن بگوییم، جوری که انگار حرف مشترکی با هم داریم. ما اصلاً از او هیچ نمی‌دانیم. ما نمی‌توانیم رفتار او را بر اساس رفتارهای مردم پیش‌بینی کنیم: «پس تنها آنگاه در آنچه که از خدا می‌دانیم حقیقتی هست که بتوانیم بگوییم ما نمی‌توانیم به درستی چیزی درباره‌ی او بدانیم.»[۱۴] گریگوریوس بارها از درد و رنجی که تقرّب به خدا در پی دارد یاد می‌کند. شادی و آرامشی که پس از تلاش بسیار در مراقبه دست می‌دهد چند لحظه‌ای بیش نمی‌پاید. روح پیش از آن‌که فرصت چشیدن شیرینی خداوند را بیابد، باید بکوشد از ظلمتی که در طبیعت اوست به درآید: روح

نمی‌تواند چشم درون خود را به آنچه که در نگاهی گذرا در اندرون خود دیده بدوزد، چه عادت‌اش وامی‌داردش به پایین فرو شود. در آنجا به نفس نفس می‌افتد و تکاپو می‌کند تا از خود بالا شود، ولی باز خسته و کوفته به ظلمت آشنای خود فرومی‌رود.[۱۵]

تنها پس از «تلاش نستوه روح» است که می‌توان به خدا رسید. روح باید با وی کشتی بگیرد، همان سان که یعقوب با فرشته کشتی گرفت. به خدا رسیدن با احساس گناه، با اشک و فرسوده‌گی همراه است؛ روح به خدا که نزدیک می‌شود «تنها کاری که ازش برمی‌آید گریه است». روح، سوخته در اشتیاق خدا، تنها «در اشک و درمانده‌گی آرام می‌جوید».[۱۶] گرگوری تا سده دوازدهم همچنان راهبر معنوی بزرگی‌ست؛ نزد غربیان، خدا همواره یک کشش و کوشش بوده است.

وجه نمایانِ خدا در مسیحیت شرقی، نور است و نه ظلمت. یونانیان عرفانی دیگر پروردند که البته در جاهای دیگر دنیا نیز دیده شده است. این عرفان نه بر خیال‌آفریتی و رؤیای دیدار، که بر تجربه‌ی خاموشوار (apophatic)ی که دنیسیوس از آن سخن گفته استوار بود. طبیعی‌ست که ارتودوکس‌های یونانی از هر گونه برداشت عقلانی از خدا می‌پرهیختند. همان جور که گرگوری نیسایی در تفسیر غزلِ غزل‌ها گفته بود، «هر مفهومی که عقل بیابد سدی می‌شود بر سر راه جویندگان. آماج شخص مراقبه‌گر، فراتر رفتن از اندیشه‌ها و هرگونه تصویر و تصور است، چه این‌ها را جز مایه‌ی پریشان حواسی چیز دیگری نمی‌داند. سپس «حس حضوری» به دست می‌آورد که تعریف‌ناپذیر و برتر از هر گونه تجربه‌ی انسانی از رابطه با انسانی دیگر است.[۱۷] این نگره، هسوخیا hesychia، «رامش» یا «خاموشی درون» خوانده می‌شد. از آنجا که واژه‌ها، اندیشه‌ها و تصورها ما را به جهان خاکی گره می‌زنند، به اینجا و اکنون، پس روح را باید آگاهانه و با فنون تمرکزدهی از تب و تاب انداخت تا بتواند در خاموشیِ منتظر آرام گیرد. تنها آنگاه است که روح می‌تواند امیدوار باشد به درک واقعیتی برسد که از هر چیزی که تصوراش را می‌تواند بکند، فراتر است.

اما چه‌گونه می‌شود خدایی فهم‌ناشدنی را شناخت؟ یونانیان شیفته‌ی چنین ناسازه‌ای بودند و هسوخیا به فرق‌گذاری قدیم نظر دارد میان ذات خدا ousia و انرژی‌ها energeiai یا کرد و کارهای‌اش در جهان، که ما را قادر می‌سازند چیزکی از خداییت تجربه کنیم. از

آنجا که هرگز ما نمی‌توانیم خدا را چنان که هست بشناسیم، آنی که ما در عبادت‌هامان تجربه می‌کنیم همان انرژی‌های اوست و نه ذات‌اش. انرژی‌ها را می‌توان «پرتوها»ی ایزدی انگاشت که جهان را می‌افروزند و برون ریزشِ خدایی‌اند، ولی از خودِ خدا جدا هستند همان سان که آفتاب از خودِ خورشید جداست. آنها تجلی خدایی‌اند، سر به سر خاموش و ناشناختنی. به گفته‌ی بازیلیوس قدیس: از همین انرژی‌هاست که ما خدای خود را می‌شناسیم؛ غرض این نیست که ما به خودِ ذات نزدیک می‌شویم، زیرا گرچه انرژی‌های او بر ما نازل می‌شوند ولی ذات‌اش دست‌نایافتنی‌ست.»[۱۸] این «انرژی» در عهد عتیق «جلال» (قاوود) خداوندی خوانده شده است. در عهد جدید، این انرژی در کوه طور بر شخص مسیح می‌تابد و پرتوهای ایزدی، انسانیت‌اش را دگرگون می‌کنند. از آن پس به همه‌ی جهان آفرینش رخنه می‌کنند و نجات یافتگان را خداگونه می‌سازند. واژه‌ی energeiai می‌رساند که این برداشت از خدا فعال و پویاست. به دید غربیان، خدا به وسیله‌ی صفات ازلی‌اش ــ نیکی، عدالت، عشق و همه‌توانی ــ خود را می‌شناساند، حال آن که یونانیان عقیده داشتند که خدا در تکاپویی بی‌پایان، که او به نحوی در آن حضور می‌یابد، خود را دستیاب می‌کند.

بنابراین، وقتی ما در عبادت‌های خود این «انرژی‌ها» را تجربه می‌کنیم، به یک معنا با خدا سرراست رابطه برقرار می‌کنیم، هرچند که آن واقعیت ناشناختنی همچنان در پس پرده می‌ماند. به گفته‌ی هسوخاست برجسته Euagrios Pontikos (وفات ۳۹۹)، آن «شناختنی» که ما، در عبادت، از خدا حاصل می‌کنیم هیچ ربطی به مفهوم‌ها یا تصویرها ندارد، مگر تجربه‌ای‌ست سرراست از خدایی که از همه‌ی این‌ها برتر است. پس برهسوخاست‌هاست که روح خود را برهنه سازند. او به راهبان خود می‌گفت: «عبادت که می‌کنید هیچ تصویری از خدا در خود مپرورید و مگذارید هیچ شکلی بر خاطرتان نقش بندد.» آنان در عوض می‌بایست «به آن امر غیرمادی به نحوی غیرمادی راه یابند.»[۱۹] آنچه که پونتیکوس پیشنهادمی‌کند، گونه‌ای یوگای‌مسیحی‌ست. عبادت نه فرآیند باریک‌اندیشی، که همانا دورکردنِ اندیشه از خود است.[۲۰] درک شهودی از خداست، و نتیجه‌اش دیدنِ یگانه‌گی در همه چیز است، رهایی از چندگانه‌گی و پریشان خاطری، و واهلیدن نفس ــ یعنی تجربه‌ای که نزدیکی‌اش با مراقبه‌های دین‌های خداناشناس چون بودایی‌گری به خوبی آشکار است. هسوخاست‌ها با زدودن سیستمانه‌ی خاطر از «امیال» ــ مانند غرور،

آز، اندوه و خشم که آنان را پابندِ نفس می‌کنند، خود را بَر می‌کشند و به مانند مسیح که در کوه طور توسط «انرژی‌ها»ی خدایی چهره دگر کرد، خداگونه می‌شوند.

دیودوخوس، اسقف سده پنجم می‌گفت برای خداگونه شدن نیازی نیست چشم به دنیای دیگر داشت و در همین عالم خاکی نیز می‌توان آگاهانه آن را تجربه کرد. او شیوه‌ای برای تمرکز حواس آموزش می‌داد که اساس‌اش بر تنفس بود. هسوخاست در همان حال که هوا را فرو می‌دهد می‌گوید «عیسا مسیح، پسر خدا» و با بازدم می‌گوید «بر ما ببخشا». این ورزه بعدها ظرافت بیش‌تری پیدا کرد. شخص می‌باید بنشیند و سر و شانه به پیش خماند چنان که به قلب یا ناف خود بنگرد. باید هر چه آهسته‌تر نفس بکشد تا توجه خود به درون، به کانونی روانی چون قلب وابگرداند. این ورزه‌ای بود دشوار که می‌بایست به جدّ گرفته شود، و تنها به دستیاریِ مربی‌ای کاردان بود که به درستی انجام می‌گرفت. هسوخاست، مانند راهب بودایی، رفته‌رفته می‌بیند که می‌تواند اندیشه‌های منطقی را به آرامی کنار نهد. پس پنداشت‌هایی که ذهن‌اش را انباشته‌اند رنگ می‌بازند و او خود را یکسره با معبود یکی احساس می‌کند. مسیحیان ارتودوکس یونانی از فنونی بهره برداشتند که قرن‌ها در دین‌های شرقی به کار می‌رفتند. آنان عبادت را فعالیتی روان-تنی می‌دانستند، در حالی که غربیانی چون آگوستین و گرگوری نظرشان این بود که عبادت باید روح را از تن برهاند. ماکسیموس اعترافگر می‌گفت: کل انسان باید خدا شود و انسان در سرشت خود، همه روح و جسم، به فیض خدا، خدایگونه می‌گردد.»[۲۱] هسوخاست این را سرریز انرژی و شفافیت می‌داند که چندان زورمند و گیراست که فقط می‌تواند خدایی باشد. همان سان که گذشت، یونانیان این «خدا گونه‌گی» را روشنگری‌ای طبیعی برای بشر می‌دانستند. آنان از چهره دگرگون کردن مسیح در کوه طور الهام می‌گرفتند، درست همان جور که بوداییان از تصویر بودا، که به کامل‌ترین تحقق بشری دست یافته بود، الهام می‌گرفتند. عید نورافشانی مسیح در کلیساهای ارتودوکس شرقی اهمیت بسیار دارد و خدانمود (epiphany) نامیده می‌شود. یونانیان، برخلاف برادران غربی‌شان، عقیده نداشتند که برای تجربه کردن خدا باید از آزمون روح، اندوه و بی‌آرامی گذر کرد؛ این‌ها ناخوشی‌هایی هستند که باید درمان شوند. یونانیان مراسم شب تارِ روح را نداشتند. آنان چشم به کوه طور داشتند و نه به زیتونستانی که عیسا در آن به اسارت افتاد و به جُلجُتا.

البته همه کس نمی‌توانست به این مقام والا برسد، ولی مسیحیان می‌توانستند بارقه‌ای از این تجربه‌ی عرفانی را در شمایل‌ها ببینند. در غرب هنر دینی کم‌کم دست بالا را پیدا می‌کرد. این هنر، رویدادهای تاریخی را در زندگی عیسا و قدیسان تصویر می‌کرد. اما در بیزانس، شمایل‌ها برای این ساخته نمی‌شدند تا نشانگر چیزی اینجهانی باشند، بلکه کوشش‌هایی بودند تا تجربه‌ی عرفانیِ در زبان نیامدنیِ هسوخاست‌ها را به صورتی دیداری نشان دهند تا الهام‌بخش ناعارفان باشند. به‌گفته‌ی تاریخدان انگلیسی پیتر براون، «در سراسر جهان مسیحیت شرقی، شمایل و تخیل به یکدیگر اعتبار می‌بخشیدند. چیزی ژرف در محل تلاقی تخیلات جمعی... نشان می‌داد که در سده‌ی ششم، آن امر فوق طبیعی در رؤیاها و در تخیلِ یکایک مردم خطوط مشخص‌تری یافته بود و عموماً در هنر تصویر پیدا می‌کرد.»[۲۲] شمایل‌ها برای آن نبودند که فرد مؤمن را رهنمون باشند یا پیامی نظری و آموزشی بدهند. آن‌ها کانون اندیشه‌گری (تئوریا) بودند که مومن را دریچه‌ای بود به سوی جهان ایزدی.

شمایل‌ها در تجربه‌ی بیزانسی‌از خدا چندان اهمیت یافتند که در سده هشتم مایه‌ی کشاکش اصولی پرشوری در کلیسای یونانی شدند. مردم از خود می‌پرسیدند نقاش مسیح به راستی چه را می‌کشد؟ ممکن نبود بشود خداییتِ او را تصویر کرد ولی اگر هنرمند مدعی می‌شد که انسانیت مسیح را نقش می‌زند آیا به‌گناه نسطوریان مرتد آلوده نمی‌شد که برای مسیح دو طبیعتِ انسانی و خدایی می‌شمردند؟ شمایل ستیزان می‌خواستند شمایل‌سازی را از بیخ و بن براندازند ولی دو راهب به دفاع از شمایل‌ها برخاستند: یوحنای‌دمشقی (۷۴۷-۶۵۶) از بیت‌اللحم و تئودور (۸۲۶-۷۵۹) از قسطنطنیه. آن دو می‌گفتند شمایل ستیزان بر خطا هستند که می‌خواهند شمایل کِشی را ممنوع کنند. زیرا با تن‌یافته‌گیِ خدا، جهان مادی و تن آدمی ساحتی خدایی یافته‌اند و هنرمند می‌تواند این نوع جدید از انسانیت خداگونه شده را تصویر کند. بنابراین او تصویری از خدا را نقش می‌زند زیرا مسیح، که لوگوس است، خود، پیشاپیش، شمایل خداست. خدا به واژگان در نمی‌آید و در مفهوم‌ها نمی‌گنجد، ولی قلم موی هنرمند یا کنایه‌های نیایش سرایی‌های کلیسایی می‌توانند او را توصیف کنند.

دین و ایمانِ یونانیان آنقدر به شمایل‌ها وابسته بود که در ۸۲۰ شمایل ستیزان در برابر فشار مردم کوتاه آمدند. اما این نظر که به هر حال خدا را می‌شود به گونه‌ای توصیف

کرد، سبب نشد که تئولوژیِ خاموشوار دنیسیوس به کنار نهاده شود. راهب نیکه‌فوراس در رساله‌اش **حجتی بزرگ بر تصاویر مقدس** مدعی می‌شود که شمایل‌ها «بیانگر سکوت خداوند و نمایشگر ناگفتنی بودن رازی هستند که فراتر از هستی است. آن‌ها پیوسته و بی‌سخن، نیکی خداوند را در نوای ارجمند وسه سو* روشنی یافته‌ی تئولوژی می‌ستایند.»[۲۳] شمایل‌ها نمی‌خواهند اصول دین به مومنان بیاموزند و تصورات دینی‌شان را روشنتر سازند، بلکه به ایشان حسی نسبت به آن امر اسرارآمیز می‌بخشند. نیکه فوراس در توضیح تأثیر این نقاشی‌های دینی، تنها می‌تواند آن را با تاثیر موسیقی بسنجد که به زبان درنیامدنی‌ترین و شاید سرراست‌ترین هنرهاست. موسیقی با عاطفه و تجربه‌کاری می‌کند که در کلام و مفهوم‌ها نمی‌گنجد. والتر پاتر در سده نوزدهم می‌گفت همه‌ی هنرها در آرزوی دست یافتن به پایگاه موسیقی‌اند. در سده‌ی نهم، یونانیان مسیحی تئولوژی را در آرزوی دست یافتن به مقام شمایل‌نگاری می‌دانستند، آنان می‌دیدند که خدا را در کار هنری بهتر می‌توان نشان داد تا در گفتمان عقلی. پس از بحث‌های داغ مسیحاشناسیک در سده‌های چهارم و پنجم، آنان کم‌کم تصویری از خدا پرداختند که از تخیل و درون‌بینیِ مسیحیان سرچشمه می‌گرفت.

این برداشت سرانجام از زبان شمعون (۱۰۲۲-۹۴۹) بیان شد. او صومعه‌داری بود در قسطنطنیه و به «تئولوگ جدید» شناخته شد. این تئولوژی نمی‌کوشید خدا را تعریف کند. به دید شمعون این گستاخی‌ست ولی سخن گفتن از خدا به هر صورتی بدین معناست که «آنچه که درنیافتنی‌ست، دریافتنی‌ست.»[۲۴] تئولوژی «جدید» به جای این که درباره‌ی ماهیت خدا بحث عقلی کند، بر تجربه‌ی دینیِ شخصی و سرراست انگشت می‌نهد. شناخت خدا با اصطلاحات مفهومی ممکن نیست، چنان که گویی او فقط هستی‌ای‌ست در میان هستی‌های دیگر و ما می‌توانیم از او تصوری پیدا کنیم. خدا یک راز است. مسیحی راستین کسی‌ست که از خدایی که خود را در بشریت دگرگشته‌ی عیسا آشکار نموده است، تجربه‌ای آگاهانه دارد. شمعون خود با تجربه‌کردن چیزی که پنداری از آسمان بر وی نازل شده بود، از زندگی دنیاپرستانه به اندیشه‌گری روی آورده بود. اول‌اش سر در نمی‌آورد که چه پیش آمده است، ولی رفته‌رفته دید که دارد تغییر می‌کند و

---

* یعنی سه چهره‌ی خداوند. م

انگار جذب نوری برتابیده از خود خدا می‌شود. البته این همان نوری که ما با چشم می‌بینیم نبود، بلکه فراتر از «شکل، تصویر و نمودگری بود و تنها به طور شهودی و از راه عبادت تجربه‌شدنی بود.»[۲۵] ولی این تجربه صرفاً از برای نخبگان و راهبان نبود. ملکوتی که عیسا در انجیل‌ها بشارت می‌دهد همان اتحاد با خداست که همه کس می‌تواند بی آن که منتظر دنیای دیگر شود، در همین دنیا و اکنون آن را تجربه کند.

بنابراین خدا در نظر شمعون شناخته بود و ناشناخته، نزدیک و دور. او از راهبان‌اش می‌خواست به جای کوشیدن در توضیح «اموری که به زبان درنیایند»[۲۶] حواس خود را جمع آن چیزی کنند که به سان واقعیتی دگر شونده در روح خودشان می‌توانند تجربه کنند. همان جور که خدا در یکی از رؤیاهای شمعون به وی می‌گوید: آری، من خدای‌ام، همانی که از برای تو انسان شدم. پس بنگر، منی که ترا آفریدم، ترا خدا خواهم ساخت.[۲۷] خدا نه امری بیرونی و عینی، که روشنگری‌ای در اساس ذهنی و شخصی‌ست. با این همه، تن زدن شمعون از سخن گفتن درباره‌ی خدا بدین جا نکشید که او از بینش‌های تئوریک گذشته دست بردارد. این تئولوژی «جدید» بر پایه‌ی آموزش‌های آباء کلیسا استوار شده بود. شمعون در «غزل برای عشق خدایی» از آموزه‌ی یونانی کهن خداگونه شدن آدمی، چنان که آتاناسیوس و ماکسیموس وصف کرده بودند، دم می‌زند:

هلا نوری که نتوانت نهادن نام، که نام نپذیری.
هلا نوری که نام‌ات بس بود بسیار، که در هر چیز و هر جایی...
چه‌گونه تو با علف‌ها درمی‌آمیزی؟
چه‌گونه تو دگر ناگشته و دور از دستیاز
علف را در نهادش پاس می‌داری، بی‌هیچ تغییری؟[۲۸]

تعریف دادن از خدایی که این دگردیسی را سبب می‌شود، سودی ندارد. چه او فراتر از زبان و توصیف است. با این حال، خدا تجربه‌ای‌ست انکار ناشدنی که آدمی را واقعیت و والایش می‌بخشد، بی آن که بر یکپارچه‌گی‌اش خدشه وارد کند. یونانیان ایده‌هایی در باب خدا پروردند ــ از جمله تثلیث و تن‌یافته‌گی ــ که آنان را از دیگر تک‌خداباوران متمایز می‌کرد. با این همه، آنجا که به خودِ تجربه مربوط می‌شود، عارفان ارتودوکس با عارفان مسلمان و یهودی جنبه‌های مشترک بسیار داشتند.

گرچه محمد پیامبر بیش از هر چیز در فکر پی‌ریزی جامعه‌ای عادلانه بود، ولی او و تنی چند از یاران‌اش گوشه‌ی چشمی به عرفان هم داشتند و مسلمانان به زودی سنت عرفانی ویژه‌ی خود را پدید آوردند. در خلال سده‌های هشتم و نهم، نوعی اسلام زاهدانه در کنار دیگر فرقه‌ها پیدا شد. زاهدان، همانند معتزله و شیعیان، از ریخت و پاش دربار و پشت کردن مردم به زندگی زاهدانه‌ی سال‌های نخستین امت دل خوشی نداشتند. آنان می‌کوشیدند به زندگی ساده‌ی مسلمانان اولیه در مدینه بازگردند و جامه‌های پشمینه‌ی خشن (صوف) می‌پوشیدند و آن را تن‌پوشی می‌دانستند که پیغمبر دوست می‌داشته است. هم از این رو آنان به صوفی شناخته شدند. بنا بر لویی ماسینیون، دانشمند فقید فرانسوی، عدالت اجتماعی در ایمان ایشان اهمیت بزرگی داشت:

> دعوت عرفانی بنابر قاعده نتیجه‌ی طغیان درونی وجدان بر بی‌عدالتی‌های اجتماعی‌ست، آنهم نه تنها بر خطاها و کاستی‌های دیگران، مگر پیش از همه و به ویژه بر خطاهای خود و با آرزویی فزاینده، در پی پالایش درون، برای بازجستن خدا به هر بهایی‌ست.[۲۹]

صوفیان در آغاز با فرقه‌های دیگر جنبه‌های مشترک بسیار داشتند. چنان که معتزلی و خردباور بزرگ، واصل ابن عطاء (وفات ۷۴۸) از شاگردان حسن بصری (وفات ۷۲۸)، خود از زاهدان مدینه بود و بعدها از شیوخ صوفیه شد.

علما، بیش از پیش میان اسلام و دیگر ادیان مرز می‌کشیدند و اسلام را یگانه دین راستین می‌شمردند، ولی صوفیان تا اندازه‌ی زیادی به دید قرآنی مبنی بر یکی بودن ادیان حقانیت‌دار وفادار مانده بودند. بسیاری از صوفیان عیسا را به سانِ پیغمبر حیات باطنی، ارج می‌نهادند. برخی حتا کلمه‌ی شهادت را تغییر داده می‌گفتند: لااله‌الاالله، عیسا رسول‌الله، که البته به لحاظ منطقی درست است ولی قصدی انگیزاننده در خود دارد. قرآن از خدای عدالت، که وحشت و حرمت‌انگیز است، سخن می‌گوید و زن زاهد رابعه (وفات ۸۰۱) از عشق، آن سان که برای مسیحیان آشنا است، دم می‌زند:

> دوستت می‌دارم، یکی از برای خود
> دو دیگر چنان که تویی سزاوارش
> عشق از برای خود، نیست جز آنک

همه به تو می‌اندیشم.
این پاک‌ترین عشق است آنگاه
که حجاب از رخ بر می‌گیری
و من در نگاهم همه غرق ستایش‌ات
من از برای هیچ یک از این دو ستوده نشوم
که هر دو ستایش ترا شاید.[۳۰]

این همانند این دعای اوست که می‌گفت: «خداوندا! اگر از خوف دوزخ می‌پرستم‌ات، در دوزخ‌ام بسوزان؛ و اگر به امید بهشت می‌پرستم‌ات، از بهشت‌ام محروم گردان؛ ولی اگر به‌خاطر خودت می‌پرستم‌ات، جمال جاودانه‌ات را از من دریغ مکن!»[۳۱] عشق به خدا نمایان‌ترین ویژه‌گی تصوف شد. البته صوفیان شاید از زهدگرایِی مسیحی خاور نزدیک هم تاثیر پذیرفته باشند، ولی بیش‌ترین تأثیر را خود محمدداشت. امید صوفیان آن بود که همچون پیامبر، آن‌گاه که الهامات‌اش را می‌گرفت، بتوانند خدا را تجربه کنند. آنان بی‌گمان از عروج عرفانی‌اش به آسمان هم الهام گرفته بودند و همین سرمشقی شد برای تجربه‌ی خودشان از خدا. صوفیان روش‌ها و ورزه‌هایی پیدا کردند که به یاری آن‌ها عارفان سراسر جهان توانستند به حالت متفاوتی از خودآگاهی برسند. آنان اعمالی چون روزه‌داری، شب‌زنده‌داری و ذکرگویی نام‌های الاهی را نیز در شمار اصول شریعت اسلام قرار دادند. پی‌آمد چنین اعمالی، گاه در چشم مردم عجیب و ولنگارانه می‌نمود و کسانی که چنین رفتارهایی ازشان سر می‌زد «مست» نامیده می‌شدند. نخستین کس از اینان بایزید بسطامی (وفات ۸۷۴) بود که همچون رابعه خدا را به چشم معشوق می‌نگریست. او می‌گفت باید کوشید همان‌جور که در رابطه‌ی عاشقانه با زنی رفتار می‌شود، به دل اللّه راه یافت. باید نیازها و خواسته‌های خود را فدا کرد تا بتوان با محبوب یکی شد. ولی ممارست‌های درون‌گرایانه‌ای که برای دست‌یابی به مقصود پیشه کرد، او را از این درک شخصی فراتر بردند. او به هسته‌ی هویت خود که نزدیک شد دریافت که هیچ چیز میان او و خدا نیست، و دیگر از آنچه که او نفس می‌خواندش اثری نمانده است:

با نگاه حقیقت به [اللّه] در نگریستم و از او پرسیدم: «کیستی؟» پاسخ داد، «این نه منم نه جز منم، جز من خدایی نیست.» آنگاه مرا از کیستی خود به درآورد و به نفس خویش

درآورد... پس من با او به سخن آمدم با زبانی که در چهره داشت و گفتم: «با تو چه بر من می‌گذرد؟» او گفت: «من در توام؛ جز تو خدایی نیست.»[۳۲]

این نیز خدایی نبود بیرونی «در آن بالاها» و بیگانه با آدمی. معلوم گشته بود که خدا به طور اسرارآمیزی با نفس درون یکی‌ست. نابودگریِ سیستمانه‌ی «خود»، احساس جذب شدن در واقعیتی نگفتنی و بزرگ را پدید آورد. این فنا، در آرمان تصوف بیش‌ترین اهمیت را یافت. بسطامی از اصل شهاده چنان تفسیر متفاوتی به دست داد که اگر بسیاری از دیگر مسلمانان آن را تجربه‌ی اسلامی اصیل و برآمده از قرآن نمی‌شناختند، به راحتی می‌توانست کفرگویی شمرده شود.

دیگرانی که صوفیان «هشیار» خوانده می‌شدند، چندان بر معنویت تاکید نمی‌کردند. جنید بغدادی (وفات ۹۱۰) که پایه‌گذار عرفان اسلامی آینده‌شد، معتقد بود که گزافگراییِ بسطامی می‌تواند خطرناک باشد. او می‌آموخت که فنا باید بقا در پی داشته باشد، یعنی نفس به خودی قویتر بازگردد. وصل خدا نباید مایه‌ی نابودی توانایی‌های روحی‌مان شود، بلکه باید کامل‌شان کند. صوفی‌ای که خودپرستی تیره‌گی‌آور را از خود دور می‌کند تا حضور الاهی را در دلِ هستی خویش کشف کند، بسی بیش‌تر می‌تواند خودِ خویش را واقعیت ببخشد و مهار زند؛ می‌تواند انسان کاملتری شود. بنابراین، صوفیان با تجربه کردن فنا و بقا به حالی می‌رسیدند که به زبان یک مسیحی یونانی همان «به خدا رسیدن» است. جنید همه‌ی جهد صوفیانه را بازگشت به حالت آغازین آدمی در روز آفرینش می‌داند. او به انسان آرمانی‌ای که نیّت خدا بوده، بازمی‌گردد؛ همچنین به سرچشمه‌ی هستی‌اش. تجربه‌ی جدایی و بیگانه‌گی برای صوفیان همانقدر پراهمیت بود که برای افلاتونیان و گنوستیک‌ها. این شاید با «جدایی»ای که پیروان فروید و کلاین امروزه از آن سخن می‌گویند بی‌شباهت نباشد، گرچه جدایی این روانکاوان جدایی از خدا نیست. جنید می‌آموخت که هر مسلمانی با ریاضت‌کشی زیرنظر یک پیر صوفی، مانند خودش، می‌تواند با پروردگار خویش اتحاد کند و به همان حس حضور بی‌میانجی خدا دست یابد که وقتی، به سخن قرآن، از صُلب آدم بیرون کشیده شد، به وی دست داد. این پایانِ جدایی و اندوه و اتحاد با نفسی‌ست ژرفتر که همان نفسی‌ست که آدمی انتظار می‌رفته باشد. خدا واقعیت و داوری بیرونی و جدا نیست، مگر با بنیاد هستی هر فرد یکی‌ست:

خدایا، حال می‌دانم چه در قلبم نهفته است،
در خفا و دور از دنیا
زبانم با محبوبم سخن‌ها گفته است.
پس ما به نحوی با هم
یگانه و یکی هستیم؛
سرنوشت ما ولیک
جدایی ابدی ماست.
گرچه رُخات
پنهان از نگاه من است
غرقه در جذبه‌ی فیض
احساس می‌کنم با بنیادم در تماس می‌آیی.[۳۳]

این تاکید بر وحدت، از آرمان قرآنی توحید آب می‌خورد. عارف با جمع آوردن نفس پریشان خویش، حضور الاهی را در خویشتنی یکپارچه می‌یابد.

جنید از خطرهای عرفان به خوبی آگاه است. آدمی ناآزموده و بی‌بهره از رهنمودهای یک پیر و ریاضت‌های سخت صوفیانه، به ساده‌گی می‌تواند در فهم جذبه‌ی عارفانه به خطا افتد و از مقصودشان از یکی شدن با خدا، برداشتی بس ساده‌انگارانه پیدا کند. ادعاهای گزافی همچون ادعاهای بسطامی، خشم دم و دستگاه حکومتی را برمی‌انگیخت. صوفیگری، در این مرحله‌ی اولین، جنبشی‌ست کم دامنه و علما در آن به چشم بدعتی بی‌اصالت می‌نگرند. اما مرید پرآوازه‌ی جنید، حسین‌ابن منصور معروف به حلاج، دل دریا کرد و شهید ایمانِ عرفانیِ خویش گردید. او در عراق می‌گشت و براندازی خلافت و برپایی نظم اجتماعی نوینی را موعظه می‌کرد. حکومتیان، دستگیر و زندانی‌اش کردند و همانند قهرمان محبوب‌اش، عیسا مسیح، به داراش کشیدند. حلاج در جذبه‌های عارفانه‌اش بانگ بر می‌آورد «اناالحق!» بنابر انجیل‌ها، عیسا هم با گفتن این که او راه، حق و زندگی‌ست، همین ادعا را کرده بود. قرآن بارها اعتقاد مسیحیان به تن‌یافته‌گی خدا در مسیح را کفرآمیز خوانده و محکوم کرده بود، برای همین جای تعجب نبود اگر مسلمانان از فریاد مستانه‌ی حلاج به وحشت افتادند. حق یکی از نام‌های خدا بود و اگر موجود

میرایی آن را بر خود می‌نهاد، کافر می‌شد. حلاج در اتحاد با خدا چنان به او نزدیک می‌شد که خود را با او یکی احساس می‌کرد. او در شعری می‌گوید:

من اویم که بدو عاشقم و اویی که بدو عاشقم منم
ما دو روح‌ایم در یک بدن
اگر تو مرا دیده‌ای، او را دیده‌ای
و اگر او را دیده‌ای، ما هردو را دیده‌ای.[۳۴]

این همان بازگوییِ دلیرانه‌یِ آن خود-نابودگری و اتحاد با خداست که جنید، مراد حلاج، آن را فنا خوانده بود. حلاج را به کفرگویی متهم کردند، ولی او حاضر نشد از عقیده‌ی خود دست بردارد و به مرگی مُرد قدّیسوار.

او را آوردند تا بر دار کنند، ولی به چوبه‌یِ دار و میخ‌ها بنگریست و روبه مردم گرداند و دعا می‌خواند که پایان‌اش چنین بود: «و اینان بندگان تواند که بر کشتن من گرد آمده‌اند از راه تعصب در دین تو و از برای نزدیکی به ساحت تو، پس در گذر از آنان، که هرگاه آنچه بر من آشکار کردی، بر آنان آشکار می‌کردی نمی‌کردند آنچه اکنون می‌کنند، و اگر بساط قُرب بر من پوشیده می‌داشتی چنان که بر آنان داشتی، من به این محنت مبتلا نمی‌شدم. ستایش تُراست بدآنچه کنی، و نیایش تُراست بدانچه اراده کنی.[۳۵]

بانگ اناالحق حلاج حکایت از آن دارد که خدای عارفان نه واقعیتی بیرونی، که عمیقاً درونی‌ست. غزالی بعدها درباره حلاج گفت که او کفر نگفته، مگر در فاش گوییِ حقیقتی باطنی، که ناواردان را می‌توانسته مایه‌یِ گمراهی شود، ناسنجیده‌گی کرده است. از آنجا که جز اللّٰه واقعیت دیگری در کار نیست ــ چنان که کلمه‌ی شهادت هم همین را می‌گوید ــ پس آدمی در سرشتِ خود خدایی‌ست. قرآن می‌آموزد که خدا آدم را به صورت خود آفریده تا او در خود، چنان که در آیینه‌ای، بیندیشد.[۳۶] این است که او به فرشتگان می‌فرماید نخستین انسان را تعظیم کنند و بستایند. به نظر صوفیان، خطای مسیحیان در این است که گمان می‌کنند تن‌یافته‌گیِ خداوند تنها در یک نفر رخ داده است. عارفی که از نو به آن دیدار آغازین خدا برسد، تصویر الاهی را، همان‌سان که در روز آفرینش نمودار شده بود، در درون خود بازمی‌یابد. حدیث قدسی، که صوفیان بس‌اش دوست

می‌داشتند، حکایت از آن داشت که خدا فرد مسلمان را چندان به خود نزدیک می‌کرد که گویی به قالب یکایک بندگان‌اش درمی‌آمد: «بدو عشق که می‌ورزم، گوش‌اش می‌شوم که با آن می‌شنود، چشم‌اش می‌شوم که با آن می‌بیند، دست‌اش می‌شوم که با آن می‌گیرد پای‌اش می‌شوم که با آن گام می‌زند.» سرگذشت حلاج نشان‌دهنده‌ی همستیزیِ ژرفی‌ست که میان عارفان و دستگاه دینی می‌تواند وجود داشته باشد، آنهم به سبب برداشت‌هایِ متفاوت‌شان از خدا و وحی. به دید عارف، وحی رخدادی‌ست در درونِ روح آدمی، در حالی که در نگاه مردم عادی، از جمله برخی علما، وحی رخدادی‌ست بی‌برو و برگرد تاریخی که در گذشته روی داده است. اما دیدیم که در سده‌ی یازدهم، فیلسوفان مسلمانی همچون ابن‌سینا و غزالی، از روایت‌های عینی درباره‌ی خدا خرسند نبودند و به عرفان گرویدند. غزالی، صوفیگری را به دستگاه دینی قبولاند و اصیل‌ترین شکل معنویت اسلامی‌اش شمرد. در سده‌ی دوازدهم فیلسوف ایرانی، یحیی سهروردی و فیلسوف اسپانیازاد، محی‌الدین ابن عربی فلسفه‌ی اسلامی را با عرفان گرهی زدند ناگسستنی و تجربه‌ی صوفیانه از خدا را تجربه‌ی هنجارین در بسیاری از بخش‌های امپراتوری اسلامی کردند. اما سهروردی نیز، مانند حلاج، در سال ۱۱۹۱ و به دلیل‌های نامعلوم در حلب به دست علما کشته شد. او بر سر آن بود تا آنچه را که دین «شرقی» اصیل می‌دانست با اسلام بپیونداند و بدین سان کارِ پیشنهادیِ ابن‌سینا را به انجام رساند. او ادعا کرد که فرزانگان جهان باستان همه یک آموزه را موعظه کرده‌اند. این آموزه در اصل بر هرمس (که سهروردی او را با ادریسِ پیامبر در قرآن یا هنوخ در کتاب مقدس یکی می‌گیرد) الهام شده است. رسانندهٔ‌ی این آموزه در جهانِ یونانی افلاتون و پیتاگوراس و در خاورمیانه مغان زرتشتی بوده‌اند. اما از ارسطو به بعد، با قوت گرفتنِ فلسفه‌یِ عقلی و منطقی، این آموزه روبه تیره‌گی نهاده ولی در نهان از فرزانه‌ای به فرزانه‌ی دیگر دست به دست شده تا سرانجام از راه بسطامی و حلاج به سهروردی رسیده است. این فلسفه‌ی جاویدان، رازورانه و خیالی‌ست ولی این سبب نمی‌شود که به عقل پشت کند. سهروردی همان تند و تیزی عقلانیِ فارابی را داشت، منتها تاکید داشت که برای رسیدن به حقیقت، درون بینی اهمیت بزرگی دارد. بنابر آموزش قرآن، حقیقت از خدا سرچشمه می‌گیرد و از هر کجا می‌توان‌اش یافت، نزد چند خداباوران و زرتشتیان و نیز در سنت تک‌خداباوری. برخلاف دین دگماتیک که به کش‌مکش‌های فرقه‌ای دچار

می‌آید، عرفان در بیش‌تر مواقع ادعای‌اش این است که به تعداد مردمان راه برای رسیدن به خدا وجود دارد. صوفیگری به ویژه به عقیده‌ی دیگران سخت حرمت می‌نهاد.

سهروردی را شیخ اشراق هم می‌نامند. او نیز مانند یونانیان، خدا را نور می‌داند. در زبان عربی اشراق هم به معنی اولین پرتو سپیده‌دم است که از شرق می‌دمد و هم به معنایِ روشنگری‌ست. بنابراین، شرق نه مکانی جغرافیایی، که سرچشمه‌ی نور و انرژی‌ست. چنین است که در اشراقِ سهروردی، آدمی که کم و بیش خاستگاه‌اش را به یاد می‌آورد، در این دنیایِ سایه‌وش ناآرام است و بازگشت به کاشانه‌ی نخستین را آرزو می‌کند. سهروردی مدعی بود که فلسفه‌یِ او مسلمانان را یاری خواهد داد تا راه درست را بیابند و به کمک تخیل، عقل جاویدانِ درون خود را بپیرایند.

دستگاه فلسفیِ بغرنج سهروردی کوششی‌ست برای درهم تنیدنِ همه‌یِ بینش‌های دینی جهان در یک دینِ معنوی. حقیقت را در هر کجا که یافت شود باید جست. این است که در فلسفه‌ی او کیهان‌شناسیِ پیش از اسلام ایرانی با نظام افلاک بطلمیوسی و طرح نوافلاتونیِ فیضان درهم بافته می‌شوند. با این حال، هیچ فیلسوفی به اندازه‌یِ او از قرآن نقل نیاورده است. سهروردی در سخن از کیهان‌شناسی، چندان علاقه‌ای به گزارشِ منشاءِ مادی عالم ندارد. در شاهکاراش حکمت‌الاشراق، او با مسائلِ علم طبیعی و مادی می‌آغازد ولی این همه پیش درآمدی‌ست به بخش عرفانی کتاب. او نیز به سان ابن‌سینا، از جهت‌گیریِ سر به سر عقلانی و عینی فلسفه ناخرسند است، در عین حال معتقد است که نظرآوریِ متافیزیکی و عقلی نیز در درکِ کلّ واقعیت جای خود را دارند. به دید او، فرزانه‌یِ راستین در عرفان و فلسفه هردو کارآمد است و همیشه هم چنین فرزانه‌ای در جهان بوده است. سهروردی در نظریه‌ای که بسیار به امامت شیعیان نزدیک است، بدین جا می‌رسد که این راهبر روحانی، یک ستون راستین (قطب) است که بی‌حضوراش جهان بی‌وجود می‌گردد ـ خواه او خود را بنماید خواه ننماید. عرفان اشراقیِ سهروردی امروزه همچنان در ایران هوادار دارد. این عرفان نه از آن که طردگرِ دنیای مادی، بلکه از آن سبب که لازمه‌اش ریاضتی‌معنوی و تخیلی‌ست، که اسماعیلیان و صوفیان انجام می‌دادند، یک سیستم باطنی‌ست.

یونانیان شاید سیستم سهروردی را دگماتیک می‌خواندند و نه کروگماتیک. او می‌کوشید آن هسته‌یِ تخیلی‌ای راکه در قلب همه‌ی دین‌ها و فلسفه‌هاست کشف کند و،

گرچه بر نابسنده‌گیِ عقل تاکید دارد، هرگز حق آن را در کاوشِ در ژرفترین رازها انکار نمی‌کند. هم با عقلانیت علمی می‌توان به جست و جوی حقیقت رفت و هم با عرفان باطنی؛ حساسیت را عقلِ سنجشگر باید پرورش دهد و بیدار کند. همان گونه که از نام فلسفه‌ی اشراق برمی‌آید، هسته‌ی اصلیِ این فلسفه نماد نور است که نامی کامل برای خداست. نور (دست‌کم در سده‌ی دوازدهم) غیرمادی و تعریف‌ناپذیر و با این همه نمایان‌ترین چهره‌ی زندگی در عالم است. خود دلیلِ خود است و نیازی به تعریف ندارد و همه کس می‌داند که زندگی از اوست، همه جا گستراست. نوری که اجسام مادی دارند، از منبع نوری بیرون از خودشان می‌جوشد. در کیهان‌شناسیِ فیضان باور سهروردی، نورالانوار، با واجب‌الوجود فیلسوفان همخوانی دارد و سر به سر بسیط است. در سلسله مراتبی نزولی، نورهایی یکی پس از دیگری می‌تابند و هر نوری آگه از وابسته‌گیِ خود به نورالانوار، از خود سایه‌ای می‌سازد که زاینده‌ی قلمروی مادی و همسان با یکی از افلاک بطلمیوسی‌ست. این همانا تمثیلی‌ست از وضعیت آدمی. ترکیب همانندی از نور و تاریکی در هر یک از ما نیز هست. نور یا روح را روح‌القدس (در طرح ابن‌سینا فرشته جبرئیل یا نور عالم) بر نطفه می‌دمد. روح در حسرت اتحاد با عالم انوار است و اگر قطب زمانه یا یکی از مریدان‌اش او را به درستی هدایت کند، حتا می‌تواند بارقه‌ای از آن را در همین جهان ببیند.

سهروردی شرح روشنگری خود را در حکمت‌الاشراق بازمی‌گوید. او با مسئله‌ای شناخت شناسیک درگیر است و راه به جایی نمی‌برد. کتاب‌های درسی‌اش هم کمکی به او نمی‌کنند. تا این که امام یا قطب شفابخش روح را در رؤیا دیدار می‌کند.

> به ناگاه لطف مرا درپوشید؛ برقی کورکننده بدرخشید و در پی‌اش نوری شفاف به هیئت آدمی. من حیران در نگریستم و دیدم‌اش... که به سوی من آمد، چندان به مهر مرا نواخت که حیرت از من زایل شد و هشدار جای خود به آشنایی داد. پس آنگاه نزد او شکوه کردم از همه رنجی که در راه این معرفت برده بودم. او مرا گفت: «به خودآ، تا مشکلات چاره شود.»[۳۷]

این روندِ به خودآیی یا روشنگری، گویا با الهام‌گیری دشوار و دردناک پیامبرانه فرق بسیار دارد. این بیش‌تر به روشنگریِ آرام بودا می‌ماند. عرفان، معنویت ملایمتری به

دین‌های تک‌خدایی می‌بخشد. روشنگری به جای این که از برخورد عارف با واقعیت بیرونی پدید آید، از درون او برمی‌خیزد. امور واقع چیزی برای گفتن ندارند. در عوض، آدمی با تخیل‌ورزی، به عالم‌المثال یعنی عالم تصاویر ناب راه می‌یابد و از آنجا به خدا می‌رسد.

سهروردی به این باور کهن ایرانی روی می‌آورد که هر چیز یا هر کسی در گِتیک (جهان خاکی)، روگرفتِ دقیقی‌ست از همانند خود در منوک (قلمرو آسمانی). عرفان، اسطوره‌های دیرینه را که دین‌های تک‌خدایی ترک گفته بودند، از نو زنده می‌کند. مِنوک، همان عالم‌المثال در طرح سهروردی، اکنون قلمرو میانجی میان جهان ما و جهان خدایی‌ست. این عالم را نه با عقل می‌توان شناخت و نه با حواس. این قوه‌یِ تخیل خلاق است که ما را در کشف قلمرو سرنمون‌های نهان یاری می‌دهد، درست همان گونه که تفسیر نمادین قرآن از معنای روحانیِ راستین‌اش پرده برمی‌دارد. عالم المثال، به برداشت اسماعیلی از تاریخ معنویت اسلام نزدیک بود، یعنی معنای واقعی رویدادهای اینجهانی یا فرشتگان آسمانیِ ابن‌سینا، که در فصل گذشته از آن یاد کردیم. عالم‌المثال مهم‌ترین شیوه‌ی تعبیر تجربه‌ها و مشاهداتِ عارفان مسلمان شد. سهروردی مشاهداتی را می‌آزماید که با مشاهدات شمن‌ها، عارفان یا زاهدان در بسیاری از فرهنگ‌های مختلف همانندی بسیار دارند. در چند سال گذشته، علاقه به بررسی این پدیده بسیار بوده است. مفهوم ناخودآگاهی جمعی یونگ، تلاشی علمی‌ستِ در بررسی این تجربه‌ی تخیلیِ مشترک آدمی.

دانشمندانی چون میرچا الیاده (رومانیایی ـ آمریکایی)، فیلسوف دین، کوشیده است نشان دهد که چه‌گونه حماسه‌های چکامه‌سرایان کهن و برخی افسانه‌های پریان، از سیر و سلوک‌های زاهدانه و عروج‌های عارفانه آب می‌خورند.[۳۸]

سهروردی تاکید دارد که دیدارهایِ عارفانه و نمادهایِ قرآنی چون بهشت، دوزخ یا روزِ داوری همان قدر واقعی‌اند که پدیدارهایی که در همین جهان می‌شناسیم، منتها واقعیت‌شان جور دیگری‌ست. آن‌ها را نمی‌شود به محک تجربه زد، مگر با قوه‌ی تخیل می‌توان آزمود و دریافت‌شان، قوه‌ای که به دیدارگر توان آن را می‌بخشد تا ساحت معنوی پدیدارهای زمینی را ببیند. کسی که تربیت بایسته را ندیده باشد، آن ساحتِ معنوی را نمی‌تواند دریابد، درست همان گونه که تا کسی تربیت اخلاقی و فکری لازم را

ندیده باشد نمی‌تواند به روشنگری بودایی برسد. همه‌ی اندیشه‌ها، ایده‌ها، آرزوها، رؤیاها و خیال‌های ما با واقعیت‌های عالم‌المثال جور درمی‌آیند. همچنان که محمد پیامبر در آن شب دیدار به آن جهان میانجی چشم می‌گشاید و به آستانه‌ی بارگاه الاهی می‌رسد. سهروردی همچنین می‌توانسته ادعا کند که دیدارهای عرفان تخت‌نشینی یهودی پس از آن که یهودیان با ورزه‌یِ تمرکزِ حواس، شیوه‌یِ ورود به عالم‌المثال را آموختند، پیش آمده است. بنابراین، راه رسیدن به خدا، نه آنچنان که فیلسوفان گمان کرده بودند، فقط از طریق عقل، که از رهگذر تخیل آفرینشگار، یا قلمرو عرفان، نیز میسر است.

امروزه اگر تئولوگی بزرگ در غرب نظر بدهد که خدا به معنای عمیق کلمه زاییده‌ی تخیل است، بسیاری شگفت‌زده خواهند شد. در عین حال این امر باید بدیهی باشد که بزرگترین توانِ دین تخیل است. به گفته‌ی ژان پل سارتر، ***تخیل یعنی توان اندیشیدن به چیزی که نیست.***[۳۹] آدمی تنها جانوری‌ست که می‌تواند چیزی را که پیش‌رو ندارد یا هنوز هست نشده و فقط امکان هست شدن دارد، به تصور درآورد. این است که تخیل دستاوردهایی بزرگ در علم و تکنولوژی و نیز در هنر و دین به بار آورده است. خدا، هرجور که تعریف شود، شاید بهترین نمونه‌ی واقعیت غایبی‌ست که، با وجود همه مشکلات ذاتی‌اش، هزاران سال است که مایه‌ی الهام انسان بوده است. تنها راهِ به تصور درآوردن خدا، که نه به حواس درمی‌آید و نه دلایل منطقی بدان راه می‌برند، نمادسازی‌ست، یعنی بزرگترین کار ذهن تخیلگر در تفسیرپردازی. سهروردی می‌کوشید به یاری تخیل، نمادهایی که تاثیر کارساز بر زندگی آدمی داشته‌اند را توضیح دهد، حتا اگر واقعیت‌هایی که این نمادها بدان اشاره داشتند درنیافتنی باشند. نماد را می‌توان چیزی یا برداشتی تعریف کرد که از راه حواس‌مان می‌فهمیم‌اش یا با افکارمان درک‌اش می‌کنیم، ولی چیزی جز خودش دَرَش می‌یابیم. عقل به تنهایی این توان را به ما نمی‌بخشد تا آن امر خاص، کلی و ابدی را در چیزی جزیی و زمانمند دریابیم. این کار، از تخیل آفرینشگار ساخته است و بینش عارفان و هنرمندان نیز از همانجا آب می‌خورد. کارآمدترین نمادهای دینی، همچنین هنری، آنهایی هستند که از شناخت عقلی و فهم شرایط انسانی بهره دارند. سهروردی عربی را زیبا می‌نوشت و مابعدالطبیعه‌شناسی برجسته، هنرمندی آفرینشگر و نیز عارف بود. او با درهم تنیدن چیزهایی به ظاهر نامربوط ـ علم با عرفان، فلسفه‌ی چند خدایی با دین تک‌خدایی ـ مسلمانان را

یاری داد تا نمادهایی از برای خود بیافرینند و معنا و اعتبار تازه‌ای در زندگی بیابند.

از سهروردی هم پرنفوذتر، محی‌الدین ابن عربی (۱۲۴۰-۱۱۶۵) است که زندگی‌اش را شاید بتوان نماد جداییِ راه‌های شرق و غرب دانست. ابن رشد از دوستان پدر محی‌الدین بود و روزی از روزها پدر و پسر را دید و دینداری جوانک بر او بس تأثیر نهاد. اما ابن‌عربی در کشاکش با یک بیماری سخت، صوفی شد و در سی ساله‌گی از اروپا رفت و راه خاورمیانه در پیش گرفت. به حج رفت و دو سالی مجاور شد و به عبادت و تامل گذراند تا این که سرانجام در ملطیه در کنار فرات ساکن شد. او، که شیخ‌الاکبر نام گرفته، بر برداشت مسلمانان از خدا تاثیر ژرفی نهاد ولی غرب، که گمان می‌کرد فلسفه‌ی اسلامی با ابن رشد به پایان رسیده است، از اندیشه‌های او بی‌خبر ماند. مسیحیت غربی، خدای ارسطویی ابن رشد را گرفت و بیشترینه‌ی جهان اسلام، تا همین چندی پیش، خدای آفریده‌ی خیال عارفان را پذیرفت. در سال ۱۲۰۱ ابن عربی به گردِ کعبه طواف می‌کرد که رؤیایی دید که تأثیری ژرف و ماندگار بر وی نهاد. دختر جوانی نظام نام را دید درپوشیده در فرّه ایزدی و ابن عربی وی را سوفیا یا حکمت الاهی تن یافته دید. از این تجلی، او بدین جا رسید که اگر تنها به استدلال فلسفی پشتگرم باشیم ممکن نیست بتوانیم از عشق به خدا دم بزنیم. فلسفه بر برین بوده‌گیِ مطلق اللّه انگشت می‌نهد و به ما یادآوری می‌کند که هیچ چیز با او برابری نتواند کرد. پس مگر می‌شود عاشق چنین هستی بیگانه‌ای بود؟ آری، می‌شود. خدا را می‌توان در آفریده‌های‌اش عاشق شد. ابن عربی در کتاب‌اش **فتوحات المکیه** می‌نویسد: «اگر آدمی به خاطر زیباییِ موجودی عاشق‌اش شود، در واقع عاشق خدا می‌شود، چراکه این اوست که هستیِ زیباست. پس یگانه موضوع عشق در همه‌ی جنبه‌های‌اش تنها و تنها خداست.»[۴۰] کلمه‌ی شهادت یادآور آن است که هیچ خدایی و هیچ واقعیت مطلقی جز اللّه نیست. در نتیجه هیچ زیبایی‌ای جدا از او وجود ندارد. ما نمی‌توانیم خودِ خدا را ببینیم ولی می‌توانیم او را جوری که خود خواسته نمودار شود، مثلاً در موجوداتی چون نظام، ببینیم تا عشق را در دل‌هامان بیدار کند. در واقع عارف کاراش آن بود که تجلی‌هایی از برای خود بیافریند تا دختری چون نظام را آنچنان که به راستی هست ببیند. عشق در اساس آرزو کردن چیز غایبی ست غایبْ‌مان؛ برای همین هم بیشترینه‌ی عشق‌های انسانی نافرجام‌اند. ابن عربی در پیش درآمد دیوان اشعار عاشقانه‌اش می‌گوید، نظام شده بود

«هدف تکاپویِ من و امید من؛ آری، این پاکترین دوشیزه. در شعرهایی که برای کتاب حاضر سروده‌ام هرگز از اشاره به الهامات الاهی و مشاهدات معنوی و به روابط [عالم ما] با عالم عقول آسمانی باز نایستاده‌ام. بدین خاطر خود را به طریق معمول اندیشیدن به صورت نمادها سازگار کرده‌ام آنهم از آن جهت که آن چیز نامرئی عالم مرا بیش از عالم واقع به سوی خود می‌خواند و از آن جهت که این دختر خوب می‌دانسته اشاره‌ی من به چیست.[۴۱]

تخیل آفرینشگار، نظام را به آواتار خدا بدل کرده بود.

حدود هشتاد سال بعد، دانته الیگیه‌ریِ جوان، بئاتریس را دید و همان ماجرا بر او گذشت. نگاه‌اش که بر بئاتریس افتاد، احساس کرد جان‌اش به لرزه آمده و انگار صدای فریاد جان را می‌شنود: «بنگر که خدایی قویتر از من می‌آید بر من چیره شود.» از آن دم، دانته گرفتار عشق بئاتریس می‌شود، عشقی که «به برکت قدرتی که قوه‌ی تخیل من به او بخشید»[۴۲]، بر وی چیره می‌شود. بئاتریس برای دانته می‌شود خیالنقش عشق خدایی و دانته در *کمدیِ خدایی* نشان می‌دهد که چه‌گونه این عشق، در سفری خیالی، او را از دوزخ، برزخ و بهشت می‌گذراند و به خدا می‌رساند. شعر دانته از روایت‌های مسلمانان از معراج محمد الهام گرفته است. نظر او درباره‌ی تخیل آفرینشگار بسیار همانند نظر ابن‌عربی‌ست. بحث دانته این است که، برخلاف رای ارسطو، کار تخیل صرفاً هم‌آمیزی تصویرهایی که حواس از عالم مادی برمی‌گیرد نیست. تخیل بخشی‌ش الهام خدایی‌ست:

ای خیال، که گاه ما را چنان از خود به در می‌بری
که حتا آواز هزاران شیپور را
در پیرامون خویش نمی‌توانیم شنید
اگر حواس تو را برنمی‌انگیزند
پس کیست که به حرکت می‌آورد تو را؟
فروغی پدید شده در آسمان یا به دست او
و بدین جا فروفرستاده شده
شاید به حرکت می‌آورد تو را.[۴۳]

دانته در این شعر کم‌کَمک تصویرگری حسی و بیرونی را از داستان می‌زداید. توصیف‌های روشن و مادی از دوزخ جای خود را به بالاروی دشوار و پرهیجان از کوه برزخ و از آنجا تا بهشت زمینی می‌سپارد، یعنی جایی که بئاتریس دانته را، به خاطر آن که بدنِ مادی وی را خود به خود هدف می‌بیند، ملامت می‌کند. به جای این او می‌بایست بئاتریس را نماد یا آواتاری که او را از جهان خاکی به سوی خدا رهنمون می‌شود، ببیند. در کتاب بهشت از توصیف‌های مادی چندان اثری نیست. حتا ارواح قُدسی تن به توصیف نمی‌دهند و ما را یادآوری می‌کنند که هیچ شخصِ انسانی نمی‌تواند آماج نهاییِ آمال و آرزوی آدمی قرار گیرد. و سرانجام این که این تصویرگریِ ذهنیِ کم‌رنگ حکایت از آن دارد که خدا برتر از آن است که به تخیل درآید. دانته را متهم کرده‌اند که در کتاب بهشت نقش بی‌رنگی از خدا ترسیم کرده است ولی همین انتزاع خود می‌رساند که ما در نهایت از خدا هیچ نمی‌دانیم.

ابن عربی نیز باور داشت که تخیل موهبتی الاهی‌ست. وقتی عارفی تجلی‌ای برای خود می‌آفریند، واقعیتِ بس کامل‌تری را که در جهان سرنمونی وجود داشته در روی زمین باز می‌زاید. امر قدسی را که در دیگران ببینیم، تخیل‌مان را به کار می‌اندازیم تا از واقعیت راستین پرده برگیریم. به گفته‌ی او: «خداوند موجودات را همچون حجاب آفریده است. آن کس که آنان را این گونه بشناسد، به سوی او بازگردد ولی آن کس که آنان را واقعی پندارد، از حضور او محروم ماند.»[۴۴] بدین سان، همان جور که گویا در طریقتِ صوفیانه است، ابن عربی از معنویتی بس شخصی شده، یعنی متمرکز بر روی یک شخص، به مفهومی فراشخصی از خدا کشیده می‌شود. تصور زنانه‌گی نزد او پراهمیت است. به دید او، زن پرتوان‌ترین تن‌یافته‌گی سوفیا، حکمت خدایی، است زیرا در مرد عشق برمی‌انگیزد که در آخرِ کار به خدا می‌رسد. خوب، روشن است که این دید بس مردانه است و در عین حال کوششی‌ست تا به دین خدا، که سراپا مردانه است، ساحتی زنانه ببخشد.

ابن‌عربی معتقد نیست که خدایی که او می‌شناسد دارای وجودی عینی‌ست. با آن که او مابعدالطبیعه‌شناسی خبره است، باور ندارد که وجود خدا را بتوان با منطق ثابت کرد. او خوش دارد خود را مرید خضر بنامد. خضر، نام چهره‌ی مرموزی‌ست که در قرآن راهبر معنوی موسا، این آورنده‌ی ده فرمان برای اسرائیلیان، است. خداوند به خضر

علمی خاص برای شناختن‌اش بخشیده و موسا از وی می‌خواهد که او را ارشاد کند. ولی خضر می‌گوید موسا را یارای آن نباشد، چه این علم بیرون از تجربه‌ی دینی اوست.[۴۵] درست نیست که بخواهیم از «اطلاعات» دینی‌ای که خود تجربه‌شان نکرده‌ایم سر درآوریم. نام «خضر» گویا به معنای «سبز ــ او» و بیانگر آن است که حکمت وی همواره تازه و تا ابد نو شونده است. حتا پیامبری با بلندپایه‌گی موسا نمی‌تواند لزوماً شکل‌های باطنیِ دین را بفهمد، زیرا، بنابر قرآن، او درمی‌یابد که نمی‌تواند روش ارشادیِ خضر را بگیرد. این ماجرا گویا می‌خواهد بگوید که رنگ و لعاب ظاهری دین چندان هم با عنصر عرفانی یا معنوی‌اش نمی‌خواند. همه کس، از جمله علما، ممکن است نتواند اسلام صوفیانی چون ابن عربی را بفهمد. سنت اسلامی، خضر را استاد همه‌ی کسانی می‌داند که جوینده‌ی حقیقتی نهانی‌اند؛ حقیقتی که در گوهر برتر از و یکسره متفاوت است با شکل‌های ظاهری و لغوی‌اش. او شاگردان‌اش را نه به سوی دریافتی از خدا، مثل دریافت همگان، مگر به سویِ خدایی که به ژرف‌ترین معنای کلمه ذهنی‌ست، رهنمون می‌شود.

خضر نزد اسماعیلیان نیز ارج بسیار داشت. ابن عربیِ سنّی، تعلیمات‌اش به آموزش‌های اسماعیلیان بسیار نزدیک بود و برای همین هم نظرات‌اش وارد الاهیات آن‌ها شد. این خود نمونه‌ی دیگری‌ست که نشان می‌دهد کیش عرفانی می‌تواند مرزهای فرقه‌ای را در نوردد. ابن عربی نیز، مانند اسماعیلیان، بر درد آشنایی خدا تاکید داشت و این با بی‌رنجیِ خدایِ فیلسوفان سخت در تضاد بود. خدای عرفان درآرزویِ شناخته شدن از سویِ مخلوقات‌اش بود. به نظر اسماعیلیان، نام اِلاه از ریشه‌ی عربیِ وله به معنای غمین بودن یا آرزو کردن است.[۴۶] خدا در حدیثی قدسی گفته است: «من گنج پنهان بودم و آرزو داشتم شناخته شوم، پس مخلوقات را آفریدم تا بشناسندام.» ما دلیلی عقلی بر اندوه خدا نداریم، بلکه آن را تنها از طریق اشتیاق خودمان برای یافتنِ چیزی که آرزوهای پنهان ما را برآورد و توضیحی باشد بر رنج‌ها و تراژدی زندگی، می‌شناسیم. از آنجا که ما به صورت خدا آفریده شده‌ایم، پس باید خدا، این سرنمونِ برترین، را بازبتابانیم. از این رو، آرزوی ما برای رسیدن به واقعیتی که «خدا» می‌نامیم‌اش باید همدردی با درد خدا را بازتاب دهد. در تصور ابن عربی، خدای تنها آهِ حسرت می‌کشد ولی این آه (نَفَس رحمانی) زنجمویه‌ای ترحم‌انگیز نیست. نیرویی فعال و آفرینشگر در

آن است که سراسر عالم ما را به هستی درآورده است؛ همچنین انسان‌ها را برون دمیده که logoi [جمع لوگوس] شده‌اند، کلمه‌هایی که خدا را برای خودش بیان کنند. از این جا نتیجه می‌شود که هر انسانی خدا ـ نمودی یکّه از خدای نهان است که او را به نحوی خاص و تکرارناپذیر باز می‌نمایاند.

هر یک از این لوگوس‌های خدایی، نامی‌ست که خدا خود را بدان نامیده و تمامیتِ خود را در هر یک از خدا نمودهای خویش باز نموده است. خدا فقط در نمود یک شخص، خ ـصه شدنی نیست زیرا واقعیت خدایی محدودیت برنمی‌دارد. پس نتیجه این که تجلی خدا در هر یک از ما یکّه است و متفاوت با خدایی که انسان‌هایِ بی‌شمارِ دیگر می‌شناسند و آن‌ها نیز لوگوس او هستند. ما هر یک فقط خدایِ خود را می‌شناسیم زیرا نمی‌توانیم او را در برون تجربه کنیم؛ نمی‌شود او را همان جوری که دیگران می‌شناسند شناخت. به گفته‌ی ابن‌عربی: «هر کس خداوندی خاص خویش دارد و شاید نتواند همه‌ی خداها را یکجا داشته باشد.» او این حدیث را می‌آورد که: «به برکات خدا بیندیشید نه به ذات او.»[47] کل واقعیتِ خدا ناشناختنی‌ست؛ ما باید همه‌ی حواسِ خود را جمع کلام خاصی کنیم که در وجود خودمان بدان سخن گفته می‌شود. ابن عربی همچنین خدا را العما، به معنای ابر یا کوری،[48] می‌نامد تا بر دستیاب نبودن‌اش انگشت نهاده باشد. ولی این لوگوس‌های انسانی، خدای نهان را نیز به خودش بازمی‌نمایند. این روندی‌ست دوسره. خدا آه می‌کشد که شناخته شود و آنگاه از سوی مردمانی که او در آنان خود را می‌نمایاند، از تنهایی به درمی‌آید. اندوه خدای ناشناخته، با خدایی که در هر فردِ انسانی تجلی می‌کند و فرد او را برای خود شناخته شده می‌سازد، تسکین پیدا می‌کند. این نیز هست که خدایِ متجلی در فرد انسانیِ با غم غربتِ خداگونه، آرزوی بازگشت به سرچشمه‌اش را دارد، آرزویی که در ما خود را نشان می‌دهد.

پس خداییت و انسانیت دو چهره از حیات الاهی‌اند که سراسر عالم را جان می‌بخشد. این بینش، با درک یونانی از تن‌یافته‌گی خدا در عیسا تفاوت نداشت، ولی ابن عربی نمی‌توانست بپذیرد که تنها یک فرد، هر قدر هم مقدس، بتواند بیانگر واقعیت بی‌کرانه‌ی خدا باشد. در عوض او معتقد بود که هر فرد انسانی آواتار یکّه‌ای از الوهیت است. با این همه، او نمادی پرورد و او را انسان کامل نام نهاد، انسانی که در هر نسلی تجسم راز خدایِ وحیانی برای مردم همروزگارش است، ولی خود، تن‌یافته‌ی همه‌ی

واقعیتِ خدا یا ذات نهانِ او نیست. محمد پیامبر انسان کامل نسل خویش بوده و نمادی بس کارا برای الوهیت.

این عرفان درون‌نگرانه و خیالمندانه، در جست و جوی بنیاد هستی در ژرفای نفس است. عرفانی که عارف را از یقین‌هایی ویژه‌ی شکل‌های دگماتیک دین، می‌رهاند. از آنجا که هر کس تجربه‌ای یکّه از خدا دارد، پس هیچ دینی نمی‌تواند بیانگر کلّ راز الاهی باشد. حقیقتی عینی درباره‌ی خدا وجود ندارد تا همه بدان گردن گذارند. به سبب آن که این خدا فراتر از مقوله‌ی شخصیت است، نمی‌شود رفتار و تمایلات‌اش را پیش‌بینی کرد. از این رو، پافشاری متعصبانه بر اعتقاد خود و مردود شمردن اعتقاد دیگران، به هیچ روی پذیرفتنی نیست، چراکه هیچ دینی همه‌یِ حقیقت خدایی را در برندارد. ابن عربی نگاه خوش‌بینانه به دین‌های دیگر را، که زمینه‌اش در قرآن بود، پرورش می‌دهد و دامنه‌ی مداراگری را بازهم فراخ‌تر می‌کند.

پیش ما هر چه جایِ خود را دارد
دیرها، بتکده‌ها
مرغزارِ آهوان، مکه‌یِ عابدان
تورات، قرآن
عشق، ایمان من است
اشترانِ‌اش گو به هر سو بروند
ایمان راستین نزد من است.[۴۹]

مرد خدا همه جا خانه‌ی اوست، کنیسه، معبد، کلیسا یا مسجد، زیرا همه دریافتی کارا از خدا دارند. بارها از او شنیده شد که: «خدا آفریده‌ی اعتقاد است» (خلق‌الحق فی‌الاعتقاد). این نظر البته ناپسند می‌بود اگر مقصود از آن «خدا»یی نبود که معتقدان به دینی می‌آفرینند و گمان می‌کنند که او با خود خدا یکی‌ست. چنین نظری نامداراگری و تعصب می‌زاید و بس. برخلاف این کفرگویی، ابن عربی اندرز می‌دهد:

تنها و تنها به یک عقیده نیاویزید، مبادا به بقیه بی‌اعتقاد شوید؛ آنگاه بسی چیزهای نیکو از کف می‌دهید، آری، و به صدق حقیقیِ امور پی نخواهید برد. خدایِ همه‌جاباش و

همه‌توان محدود به هیچ ایمانی نیست، چه او می‌گوید. «به هر جا روی آورید، روبه سوی خداوند است.» (قرآن ۲-۱۱۵). هرکس آنچه راکه باور دارد می‌ستاید؛ خدای او آفریده‌ی خود اوست و با ستودن‌اش او خود را می‌ستاید. این است که او دیگران را به خاطر عقایدشان ملامت می‌کند، کاری که اگر او عادل بود نمی‌کرد ولی خوش نیامدن‌اش از سر نادانی‌ست.[۵۰]

ما هرگز خدایی نمی‌بینیم مگر نامی شخص‌وار را، که در هر یک از ما جلوه و وجودی مشخص یافته است. پس فهم ما از خدایِ شخصی‌مان به ناگزیر رنگ سنتِ دینی‌ای را که در آن به دنیا آمده‌ایم به خود می‌گیرد. ولی عارف می‌داند که این «خدا»ی ما همانا «فرشته» یا نماد ویژه‌ای از الوهیت است که هرگز نباید با آن واقعیت نهان اشتباه گرفته شود. بنابراین، او همه‌ی دین‌های گونه‌گون را خدانمودهایی معتبر می‌داند. در جایی که خدای دین‌های دگماتیک مردم را در اردوهایی همستیز از هم جدا می‌کند، خدای عارفان نیرویی وحدت‌بخش است.

واقعیت این است که فهم تعالیم ابن عربی برای بیشترینه‌ی مسلمانان دشوار بود، با این همه، آن‌ها به میان مردم عادی نیز راه یافتند. در خلال سده‌های دوازدهم و سیزدهم میلادی، صوفیگری از حالت نهضتی در اقلیت به درآمد و در بسیاری از بخش‌های امپراتوریِ اسلامی دست بالا را پیدا کرد. در همین دوره طریقت‌های صوفیانه‌یِ مختلف سربرآوردند و هر یک تفسیری دیگر از ایمان عرفانی به دست دادند. شیخ، بر مریدان نفوذ بسیار داشت و، همانند امامان شیعه، به چشم قدیس در او می‌نگریستند. زمانه زمانه‌ی پرآشوبی بود. خلافت بغداد داشت از هم می‌پاشید و دارودسته‌ی مغولان شهرهای اسلامی را یکی پس از دیگری ویران می‌کردند. مردم خدایی را می‌خواستند که از خدای دوردست فیلسوفان و خدای شرع‌پسندِ علما نزدیک‌تر و یار و یاورشان باشد. ذکرگویی صوفیانه، یعنی یادکردن نام‌های الاهی برای رسیدن به خلسه، به بیرون از طریقت‌ها راه یافت. مردم با پیروی از آداب صوفیانه‌ی تمرکز حواس و طرز تنفس کردن و حالت بدن، به حسی متعال در درون خود دست پیدا می‌کردند. البته همه کس توان رسیدن به حالات اعلای عرفانی را نداشت، ولی مردم با این ورزه‌های روحی از برداشت‌های ساده‌انگارانه و انسان‌انگارانه از خدا دور می‌شدند و او را همچون حضوری

در درون خود تجربه می‌کردند. در برخی از سلک‌ها برای ایجاد تمرکز بیش‌تر، موسیقی و رقص در کار می‌کردند و پیرهاشان در نزد مردم مانند قهرمان جلوه می‌کردند.

پرآوازه‌ترین سلک صوفیان مولویه بود که در غرب آنان را «درویشان رقصان» می‌شناسند. رقصِ با حالت و وقارشان خود روشی بود برای تمرکز حواس. صوفی، چرخ چرخان، در رقص غرقه می‌شد و مرزهای منیّت را درمی‌نوردید و طعم فنا را می‌چشید. پایه‌گذار این سلک جلال‌الدین رومی است که مریدان‌اش وی را مولوی، به معنای «سرور ما» می‌خواندند. او در خراسان در شهر بلخ زاییده شد، ولی از دست مغولان به قونیه در ترکیه امروز گریخت. عرفان او را می‌توان پاسخ اسلامی به این بلا و مصیبتی که شاید بسیاری را به اللّٰه بی‌ایمان کرده بود، دانست. مولوی با ابن عربی همروزگار و هم اندیشه بود، ولی مثنویات‌اش ــ که به قرآن صوفیان معروف است ــ به میان مردم راه یافت و خدای عرفان را به مردم عادی که صوفی هم نبودند، شناساند. در سال ۶۴۱ مولوی را درویش دوره‌گرد، شمس‌الدین، افسون کرد. مولوی وی را انسان کامل روزگار خویش می‌دید. البته شمس نیز خود را تن یافته‌ی محمد پیامبر می‌دانست و می‌خواست محمداش بخوانند. او هم بدنام و هم خوش‌نام بود. می‌گفتند شریعت را بجا نمی‌آورد و خود را برتر از این امور دست و پاگیر می‌داند. مریدانِ مولوی، دلواپس شیفته‌گیِ کور استاد خود بودند. شمس که در آشوبی کشته شد، مولوی آرام و قرار از کف داد و بیش از پیش به موسیقی و رقص و عرفان روی آورد. او توانست غم خود را، به یاری تخیل، نمادی از عشق به خدا گرداند. همه، دانسته و ندانسته، در جست و جوی خدای غایب بودند و به ابهام دریافته بودند که از سرچشمه‌ی هستی جدا شده‌اند:

بشنو از نی چون شکایت می‌کند — وز جدایی‌ها حکایت می‌کند
از نیستان تا مرا ببریده‌اند — از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق — تا بگویم شرح و درد اشتیاق

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روزگار وصل خویش[51]

عقیده بر آن بود که انسان کامل، مردم فانی را به جست‌وجوی خدا رهنمون می‌شود. شمس، باب مثنوی را بر مولوی گشوده بود تا وی شرح اندوه این جدایی را بازگوید.

مولوی، به سان دیگر صوفیان، جهان هستی را تجلیِ نامی از بی‌شمار نام‌های خدا می‌دانست. پاری از این نام‌ها تجلی خشم یا سختگیریِ خدا و برخی دیگر بیانگر رحمت‌های الاهی‌اند. عارف، در کشاکش بی‌پایانی (جهاد) درگیر است تا لطف، عشق و زیبایی خدا را در همه چیز بازشناسد و هر آنچه راکه جز این‌هاست از چیزها بپالاید. مثنوی مسلمانان را ندا می‌دهد که آن ساحتِ برین را در زندگی انسانی بیابند و با دیدن نمودها به واقعیت نهانِ درون راه ببرند. این نَفْس است که چشم ما را بر رمز و راز درونی چیزها می‌بندد ولی از آن که بر گذشتیم دیگر موجوداتی منزوی و جداافتاده نیستیم و با بنیاد وجود یکی می‌شویم. مولوی نیز تاکید داشت که خدا تجربه‌ای ذهنی‌ست. او داستان طنزآمیز موسا و شبان را می‌آورد تا نشان دهد که باید به برداشت دیگران از خدا ارج نهاد. روزی موسا می‌شنود که شبانی با خدا درد دل می‌کند و می‌خواهد خدا راکمک کند، از جمله جامه‌اش را بشوید، شپش‌های‌اش را بکشد، وقت خواب دست و پای‌اش را ببوسد و بمالد. موسا به وحشت می‌افتد و بر وی بانگ می‌زند که ای شبان، هیچ فکر می‌کنی داری با کی حرف می‌زنی؟ مگر نمی‌دانی که با آفریدگار زمین و آسمان طرف هستی؟ خیال می‌کنی با عموی‌ات حرف می‌زنی! شبان، سرافکنده و پشیمان، سر به بیابان می‌گذارد. ولی خدا موسا را ملامت می‌کند که او نه خواستار آداب‌دانی، که طالب عشق سوزان و فروتنی‌ست. برای سخن گفتن از خدا، راهی که یگانه راه درست باشد وجود ندارد.

هر کسی را سیرتی بنهاده‌ام	هر کسی را اصطلاحی داده‌ام
در حق او مدح و در حق تو ذم	در حق او شهد و در حق تو سم
ما بری از پاک و ناپاکی همه	از گرانجانی و چالاکی همه
هندوان را اصطلاح هند مدح	سندیان را اصطلاح سند مدح
من نگردم پاک از ذبیح‌شان	پاک هم ایشان شوند و درفشان
ما زبان را ننگریم و قال را	ما درون را بنگریم و حال را

آتشی از عشق در جان برفروز
سر به سر فکر و عبارت را بسوز[۵۲]

هرچه در باب خدا بگوییم همانقدر بی‌معناست که گفته‌های آن شبان، ولی اگر مومن حجاب‌ها را کنار بزند و واقعیت چیزها را ببیند، درمی‌یابد که همه‌ی پیش-دانسته‌های انسانی‌اش با آن در تضاداند.

در همین روز و روزگار، پیشامدهای بس ناگوار زندگی، یهودیان اروپا را به برداشت تازه‌ای از خدا کشاندند. یهودی ستیزی، زندگی را بر جماعت‌های یهودی غرب تنگ کرده بود و بسیاری خواهان خدایی شخصی‌تر و دستیاب‌تر بودند، نه خدای دوردست عرفان تخت‌نشین. در خلال سده نهم، خانواده‌ی کالونی‌موس از جنوب ایتالیا به آلمان مهاجرت کرده بودند و چیزکی از ادبیات عرفانی به همراه آورده بودند. ولی در سده‌ی دوازدهم پیگرد و آزارها سبب بدبینی دوباره در درون دینداریِ اشکنازی شد و این بدبینی در نوشته‌های سه تن از اعضای طایفه‌ی کالونی‌موس بازتاب یافت. خاخام ساموئل بزرگ، که رساله‌ی کوتاه Sefer ha-Yirah (کتاب ترس از خدا) را در حدود ۱۱۵۰ نوشت. خاخام یهودای زاهد، نویسنده‌ی سِفِرخسیدیم (کتاب زاهدان)، و پسر عموی‌اش خاخام العازاربن یهودا (وفات ۱۲۳۰) که تعدادی از رساله‌ها و متون عرفانی را بازبینی کرد. اینان فیلسوف یا متفکرانی صاحب اندیشه نبودند و کارهاشان نشان می‌دهد که افکار خود را از منابعی گویا جوراجور وام ستانده بوده‌اند. آنان از سعدیه ابن یوسف فیلسوف، که کتاب‌های‌اش به عبری ترجمه شده بودند، و نیز از عارفانی مسیحی چون فرانسیس عزیزی سخت تأثیر پذیرفته بودند. از این آش درهم جوش، آنان معنویتی پرداختند که تا سده هفدهم نزد یهودیان فرانسه و آلمان رواج داشت.

خاخام‌ها، لذت راکار خدا و انکارش را گناه می‌شمردند، ولی زهدپرستان آلمانی، همانند زاهدان مسیحی، ترک لذت را موعظه می‌کردند. فرد یهودی فقط آنگاه می‌توانست شِخینَه را در دنیای دیگر ببیند که از لذت چشم می‌پوشید و از وقت گذرانی‌هایی چون پرورش حیوانات خانه‌گی یا بازی با کودکان دست می‌کشید. یهودیان می‌بایست همچون خود خدا بی‌احساسی در خود بپرورند و از هیچ سرزنش و توهینی نرنجند. ولی خدا را می‌شد دوست خطاب کرد. هیچ عارف اورنگی به خواب هم نمی‌دید که بتواند مثل العازار خدا را «تو» بنامد.[۵۳] این خودمانی‌گری در دعاها خودنمایی می‌کرد و خدایی تصویر می‌شد که اندرباش بود و محرم و در عین حال متعال:

همه چیز در توست و تو در همه چیزی. تو همه چیز را از درون می‌انباری و از بیرون در بَراش می‌گیری. چیزها که آفریده شدند تو در همه چیز بودی؛ پیش از آن که چیزها آفریده شوند، تو همه چیز بودی.[۵۴]

آنان با گفتن این که هیچ کس نمی‌تواند به خود خدا نزدیک شود مگر به خدا آنچنان که در «جلال» (قاوود)اش یا در «پرتو افشانی بزرگ شِخینَه نام» جلوه می‌کند، خدا را زیبنده‌ی این اندرباشی می‌کردند. این زهدپرستان نگرانِ‌تناقضِ ظاهر نبودند. آنان بیش‌تر به نتایج عملی می‌اندیشیدند تا ظرایف نظری و همدینان یهودیِ خود را روش‌های تمرکز حواس (قوّانه) و ایما و اشاره می‌آموختند تا حس نسبت به حضور خدا را در ایشان تقویت کنند. سکوت ضروری بود؛ زاهد می‌بایست چشمان خود را ببندد، سر و روی با دستار مخصوص عبادت بپوشاند تا حواس‌اش پرت نشود، شکم تو بکشد و دندان‌ها برهم بفشارد. آنان شیوه‌های خاصی هم ابداع می‌کردند برای «دعاخوانی» تا این حس حضور تیزتر شود. زاهد به‌جای تکرار کلمات دعا، می‌بایست حروف هر کلمه را بشمارد، ارزش عددی‌اش را حساب کند و به فراسوی معنای ظاهری زبان برود. او می‌بایست توجه خود را به سوی بالا بگرداند تا حس نسبت به واقعیتی فراتر دروی بیدار شود.

در امپراتوری اسلامی که از یهودی‌ستیزی خبری نبود، وضع یهودیان بهتر بود و آنان نیازی به این زهدگراییِ اشکنازی نداشتند، اما آنان در کار پروردنِ یهودیت تازه‌ای بودند تا پاسخی باشد به تحولات فکریِ مسلمانان. همان سان که فیلسوفان یهودی کوشیده بودند توضیحی فلسفی برای خدای کتاب مقدس بیاورند، کسانی از یهودیان هم تلاش داشتند تفسیری نمادین و عرفانی از خدای خود به دست دهند. این عارفان در آغاز کار گروه اندک‌شماری بودند. آنان روشی باطنی داشتند که از استاد به شاگرد می‌رسید و آن را قباله، یعنی سنت موروثی، می‌نامیدند. اما خدای قباله رفته رفته به دلِ بیشترینه راه پیدا کرد و چنان بر تخیل یهودی چنگ انداخت که خدای فیلسوفان به گردش هم نمی‌رسید. فلسفه می‌خواست خدا را به انتزاعی دور از دسترس بدل کند، ولی خدای عرفان با ترس‌ها و دلهره‌هایی ژرف‌تر از امور عقلی سر و کار داشت. عارفان اورنگی دلخوش بودند که از بیرون به جلالِ خدا نظر اندازند، اما اکنون اهل قباله می‌خواستند به حیات درونی خدا و خودآگاهیِ انسانی راه یابند. اینان به جای

اندیشه‌ورزی در باب سرشت خدا و مسائل متافیزیکی رابطه‌ی او با جهان، به تخیل روی آوردند.

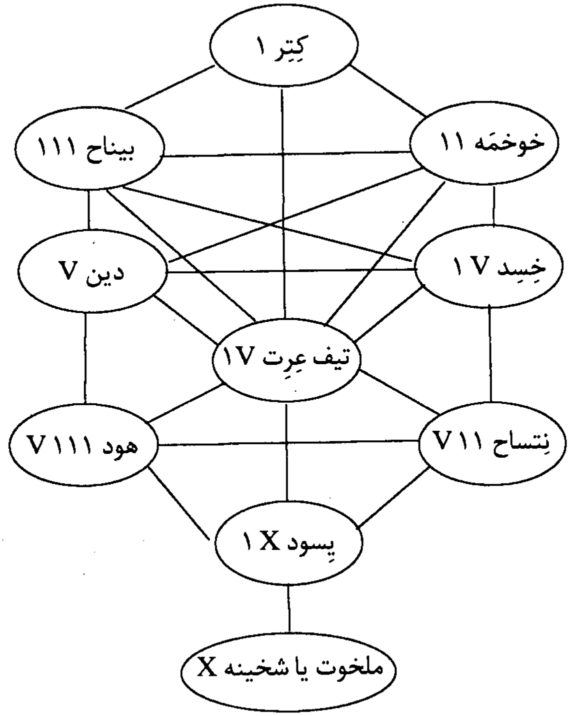
اهل قباله، همانند صوفیان، از تمایزِ گنوستیکی و نوافلاتونی میان ذات خدا و خدایی که در وحی و آفرینش آنی جلوه می‌کند، بهره می‌جستند. به دید آنان، خود خدا در ذات‌اش ناشناختنی، تصورناپذیر و ناشخصی‌ست. آنان این خدا را اِنسوف (به معنی بی‌پایان) نامیدند. می‌گفتند ما از اِنسوف هیچ نمی‌دانیم. حتا در کتاب مقدس و تلمود هم از او نامی برده نشده. در قرن سیزدهم نویسنده‌ی ناشناسی نوشت اِنسوف قادر نیست فاعل وحی به بشریت شود.[55] برخلاف «ی ه و ه»، انسوف نام ثبت شده‌ای ندارد. «او» یک شخص نیست. درست‌تر این است که ذات خدایی را «آن» بنامیم. این نظر گسستی بود ریشه‌ای از خدایِ بسیار شخص‌وار کتاب مقدس و تلمود. اهل قباله اساطیری از برای خود پرداختند تا آنان را در کشف قلمرو نوینی از آگاهی دینی یاری دهد. آنان برای آن‌که رابطه‌ی میان اِنسوف و «ی ه و ه» را توضیح دهند و در ضمن به دام‌الحاد گنوستیکی هم نیفتند، که آن دو را دو وجود متفاوت می‌شمرد، روش نمادینی برای خواندن متون مقدس پدید آوردند. آنان هم مثل صوفیان، تصورشان این بود که خدای نهان طی فرآیندی خود را به‌بشریت می‌شناساند. انسوف با ده وجه مختلف یا سِفیروت(شمارشگری‌هایِ) واقعیت خدایی، که از ژرفایِ ناپیمودنیِ ذات خدایی ناشناختنی برآمده، خود را بر عارفان یهودی آشکار ساخته است. هر سِفیره مرحله‌ای‌ست در جلوه‌نماییِ انسوف و نام نمادینی از برای خود دارد، ولی هر یک از این سپهرهایِ خدایی گُنجایِ کلِّ رمز و راز خداست و عنوانی برای خود دارد. معناگزاریِ قباله هر یک از کلمه‌هایِ کتاب مقدس را اشاره به یکی از این ده سِفیروت می‌داند. هر آیه، وصف رخداد یا پدیده‌ای‌ست که همتای‌اش در حیات درونیِ خود خداست.

ابن عربی آهِ دلسوزانه‌یِ خدا را، که او را به بشریت نمایانده، همان کلمه، که آفریننده‌یِ جهان است می‌داند. به همین سان، ده سِفیروت نام‌هایی هستند که خدا به خود داده و نیز میانجی‌هایی که او از رهگذرشان جهان را آفریده است. این ده نام با هم نام بزرگ او را می‌سازند که نزد آدمی ناشناخته است. این نام‌ها نماینده‌یِ مراحلی هستند که به میانجیِ آن‌ها اِنسوف از دسترس‌ناپذیریِ یکه و تنهای‌اش به این عالم خاکی فرود می‌آید. این نام‌ها را معمولاً چنین ردیف می‌کنند:

۱. کِتِر اِلیون: «تاج بَرین».
۲. خوخمَه: «حکمت».
۳. بیناح: «خِرد».
۴. خِسِد: «عشق» یا «بخشایش».
۵. دین: Din «قدرت» (که معمولاً در امرگری خود را نشان می‌دهد)
۶. رَخامین: «رحم» که گاه تی فه رِت (زیبایی) هم خوانده می‌شود.
۷. نِتساخ: «پاینده‌گی».
۸. هود: «حضرت».
۹. پسود: «بنیاد».
۱۰. مَلخوت: «ملکوت» و نیز شِخینه خوانده شده است.

گاه این سِفیروت درختی ترسیم می‌شود که وارونه می‌روید و ریشه در ژرفای فهم ناشدنیِ اِنسوف و سر درشِخینه، عالم خاکی، دارد. این تصویر زنده‌وار، بیانگر وحدتِ این نماد قباله‌ای‌ست. انسوف شیره‌ای‌ست که در شاخه‌هایِ این درخت می‌دود و آن‌ها را زندگی می‌بخشد و در واقعیتی رازناک و درهم پیچیده به وحدت می‌رساند. اگرچه فرق است میان اِنسوف و دنیای نام‌های‌اش، ولی هردو همچون ذغال و آتش، یکی هستند. این ده سِفیروت نشان‌دهنده‌یِ جهان‌های نوراند که تاریکیِ انسوفِ مانده در تیره‌گیِ رخنه‌ناپذیر را نمایان می‌کنند. این نیز راه دیگری‌ست برای نشان دادن این که مفهوم‌هایی که ما از «خدا» داریم به خوبی نمی‌توانند واقعیتی را که بدان اشاره دارند، بیان کنند.

اما، جهانِ ده سِفیروت واقعیتی در «آن بالاها» نیست که در میانِ ذات خدایی و جهان واقع شده باشد. این‌ها پله‌هایِ نردبامی در میان زمین و آسمان نیستند، بلکه عالمی را که ما با حواس تجربه می‌کنیم بر دوش دارند. از آنجا که خدا همه در همه چیز است، این ده سفیروت در هر چیز که هست حی و حاضر است. آن‌ها همچنین نشانگرِ مراحلی در آگاهیِ انسان‌اند که عارف با فرورفتن در درونِ خود، آن‌ها را پشت سر می‌نهد تا به خدا عروج کند. و باز در این جا نیز انسان و خدا جدایی‌ناپذیر تصور می‌شوند.



درختِ سِفیروت

پاری از عارفانِ قباله، ده سفیروت را اندام‌هایِ انسان آغازینی که خدا در خیال داشته می‌دانستند. کتاب مقدس هم همین مقصود را داشته که گفته خدا انسان را به صورت خود آفریده است. واقعیت عالم خاکی با واقعیت سرنمونی در عالم روحانی همخوان است. تصویر کردن خدا همچون درخت یا انسان، در واقع نقش‌پردازی خیالی از واقعیتی‌ست که دودوتا چهارتایِ منطقی را برنمی‌تابد. عارفانِ قباله با فلسفه مخالفتی نداشتند ـ بسیاری‌شان به چهره‌هایی چون سعدیه قائون یا ابن میمون احترام می‌گذاشتند. ولی می‌دیدند که نمادسازی و اسطوره‌پردازی، برای رخنه در اسرار خدا از متافیزیک رساتراند.

پرنفوذترین متن قباله، زُهَر است که شاید در ۱۲۷۵ و به دست عارف اسپانیایی، موسای لئون، نوشته شده است. او در جوانی ابن میمون را می‌خواند ولی رفته‌رفته به

عرفان و سنت باطنی قباله می‌گرود. زُهَر (کتاب شُکوه) داستان‌واره‌ای عرفانی‌ست درباره‌یِ تلمودیِ قرن سیزدهم شمعون‌بن یوخای که با پسراش العازار در فلسطین می‌گردد و از خدا، طبیعت و زندگی آدمی با مریدان سخن می‌گوید. این روایت نه چهارچوب دارد و نه رویدادها و فکرهای‌اش روال درستی دارند. جز این اگر می‌بود، با روحِ زُهَر که خدای‌اش با هر گونه سیستم مرتب فکری ناسازگاری دارد، جور درنمی‌آمد. موسای لئون مانند ابن عربی بر این عقیده است که خدا به هر عارفی الهامی شخصی و یکّه می‌دهد، بنابراین در تفسیر تورات هیچ حد و مرزی در کار نیست. عارف قباله رفته‌رفته در تفسیر پیش می‌رود و لایه به لایه بـاب معنا بروی گـشوده می‌شود. زُهـر فیضان رازآمیز ده سفیروت را همچون فرآیندی نشان می‌دهد که طی آن انسوفِ غیرشخصی یک شخـص می‌شود. هر سه سفیروت بالایی ــکِتِر، خوخمه و بیتاح جایی که اِنسوف تازه تصمیم گرفته خود را بیان کند، واقعیت خـدایی «او» نامیده می‌شود. همچنان که «او» از پله‌های سفیروت‌های میانی ـخِسِد، دین، تیفِ عرِت، نتساح، هود ویِسود ــفرود می‌آید، «او» می‌شود «تو». سرانجام که خدا در جهان، در شِخینه، جلوه‌گر می‌شود، «او» خود را «من» می‌خواند. پس اکنون که خدا در واقع یک فرد و خود بیانگری‌اش کامل شده است، انسان می‌تواند سفر عرفانی‌اش را بیاغازد. بعد از آن که عارف از ژرفای نفس خود آگاهی حاصل کرد، از حضور خدا در اندرونِ خود با خبر می‌شود و آنگاه می‌تواند به سپهرهایِ غیرشخصی عروج کند و بندهای شخصیت و منیّت را بگسلد. این بازگشتی‌ست به سرچشمه‌یِ تصورناپذیرِ هستیِ ما و دنیای پنهانِ واقعیتی ناآفریده. در این چشم‌انداز عرفانی، جهانِ تأثیرات حسی، واپسین و بیرونی‌ترین پوسته‌یِ واقعیت خدایی‌ست. در قباله، همچنان که در تصوف، نظریه‌ی آفرینش در واقع با منشاء مادیِ جهان کاری ندارد. زُهر گزارشِ سفر پیدایش را نمادی می‌داند از بحرانی در درونِ انسوف، که ذات خدایی را وامی‌دارد از درون‌نگریِ بی‌تَک و پایان‌اش به درآید و آشکار گردد. زُهَر می‌گوید:

> در آغاز که اراده‌ی پادشاه جنبیدن گرفت، او نشانه‌هایی در فرّهِ آسمانی نقش کَند. شعله‌ای از گودیِ ژرفنایِ انسوف بیرون جهید، چونان مِهی که از بی‌شکلی شکل پذیرد، پیچیده در حلقه‌یِ این فَرّه، نه سپید و نه سیاه، نه سرخ نه سبز و نه هیچ رنگی دیگر.[۵۶]

در سِفر پیدایش، نخستین کلمه‌ی آفرینشگرِ خدا این بود که: «روشنایی بشود!» در تفسیر زُهر از سفر پیدایش، این شعله‌یِ تاریک همانا نخستین سِفیره، یعنی کِتِرالیون ـ تاج برین خداوندی ـ است. نه رنگ دارد نه شکل. قباله‌باورانی نیز آن را هیچ (ayin) می‌نامند. عالی‌ترین شکلی که ذهن آدمی می‌تواند از خدا تصور کند، چیزی همتراز هیچی‌ست چراکه او را با هیچ چیز هستومندی نمی‌شود سنجید. بنابراین سفیروت‌های دیگر از شکم هیچی بیرون می‌آیند. این تفسیرِ عرفانی، نظریه‌ی سنتیِ آفرینش از هیچ ex nihilo است. روندِ خود بیانگریِ ذات خدایی به صورت ریزشِ نور ادامه می‌یابد و سپهرهای دیگر را یکی پس از دیگری فرامی‌گیرد. زُهر در ادامه می‌گوید:

> ولی آنگاه که این شعله اندک اندک اندازه و دامنه یافت، پرتوهایِ رنگین افشاند. پس از میان‌اش چشمه‌ای جوشید و شعله‌هایی به هرچه که در زیرو نهان در اسرار مرموز اِنسوف پاشید. چشمه، بر هاله‌یِ جاویدی که دربراش گرفته بود، زورآور شد و آن را بر شکست ولی نه بر شکستنی تمام. آن را به خوبی می‌شد تمیز داد تا آن که بر اثر فشار زورآوری‌اش، نقطه‌ای نهان در عالم بالا روشن شد. فراسوی این نقطه هیچ چیز را نه می‌شد شناخت و نه فهمید، و این همانی‌ست که بِرشیت، یعنی سرآغاز خوانده می‌شود؛ نخستین کلام آفرینش.[۵۷]

این «نقطه» خوخمَه، دومین سِفیره است که شکل آرمانیِ همه چیزهای مخلوق را در خود دارد. این نقطه می‌گسترد و به صورت کاخ یا عمارت درمی‌آید، که می‌شود سومین سفیره یا بیناح (خِرَد). این سه سفیروتِ بالایی نشان‌دهنده‌یِ حدود فهم انسانی‌اند. اهل قباله می‌گویند خدا چونان «کی؟» بزرگی که آغازگر هر پرسشی‌ست، در بیناح وجود دارد. ولی ممکن نیست پاسخی برای‌اش بیابیم. با آن که انسوف کم‌کم خود را با محدودیت‌های آدمی سازگار می‌کند، ما هیچ جوری نمی‌توانیم بدانیم او «کی»ست. هرچه هم به بالا برویم، «او» همچنان در تاریکی و رازی مستور می‌ماند.

می‌گویند هفت سِفیروتِ بقیه هم مطابق‌اند با هفت روز آفرینش در سفر پیدایش. کتاب مقدس می‌گوید ی ه و ه سرانجام پس از مدت‌ها توانسته بود بر مادینه خدایانِ کهنِ کنعان و آیین‌هایِ ارُتیک‌شان پیروز شود. ولی همین که عارفان قباله آمدند از راز خدا سخن بگویند، اسطوره‌های دیرین باز پیدا شدند، منتها به صورت‌هایی دیگر. زُهر، بیناح

را مادر آسمانی توصیف می‌کند که «شعله‌یِ تاریک» در زهدان‌اش فروشده تا هفت سِفیروتِ پایینی را بزاید. یِسود، نهمین سفیره، نیز یادآور نرینه‌گی‌ست و به صورت آبگذری تصویر می‌شود که حیات خدایی از رهگذراش، در پی تولید مثلی رازورانه، به جهان هستی می‌ریزد. اما این تنها در دهمین سِفیره یعنی شِخینه است که نمادِ جنسی کهنِ آفرینش و خدازایی آشکارتر از همه خود را نشان می‌دهد. در تلمود، شِخینه چهره‌ای‌ست خنثا، نه جنسیت دارد و نه نرینه‌گی مادینه‌گی. اما در قَبَله، شخینه جنبه‌یِ مادینه‌یِ خداست. در یکی از قدیم‌ترین متن‌های قَبَله‌ای به نام نَجیر (حدود ۱۲۰۰)، شخینه چهره‌یِ سوفیایِ گنوستیکی را به خود می‌گیرد، یعنی چهره‌ای که واپسین فیضانِ خدایی فروافتاده از پلروما است و اکنون بیگانه شده با ذات خدایی، گم و سرگشته در جهان می‌گردد. زُهَر این «تبعید شِخینه» را با هبوط آدم که در سفر پیدایش آمده مربوط می‌سازد. می‌گوید «سفیروت میانی» در درخت زندگی و شِخینه در درخت معرفت به آدم نشان داده شد. او به جای این که هفت سِفیروت را با هم پرستش کند، تنها به تکریم شِخینه پرداخت و با این کار زندگی را از معرفت جدا ساخت و وحدتِ سفیروت را بر هم زد. زندگیِ خدایی دیگر نمی‌توانست به جهانی که از سرچشمه‌یِ خدایی جداافتاده بود، همواره و پیوسته جاری شود. ولی اسرائیل با دل سپردن به تورات می‌توانست تبعیدِ شخینه را چاره کند و جهان و ذات خدایی را به وحدت رساند. جای تعجب نیست اگر بسیاری از تلمودیانِ متعصب این نظر را زننده یافتند. با این همه، تبعید شِخینه، که پژواک اسطوره‌یِ کهن در باب مادینه ایزدی‌ست که از عالم خدایی دور شد، از گیراترین عنصرهایِ قباله گردید. شخینه‌یِ مادینه در مفهوم خدا، که جنبه‌یِ نرینه‌گی‌اش دمادم افزون می‌شد، توازنی جنسی ایجاد کرد و نیاز دینیِ مهمی را برآورده ساخت.

مفهوم تبعیدِ خدایی از آن حسِ جدایی که آدمی این همه از آن نالیده است، سخن می‌گوید. زُهَر، شرّ را چیزی توصیف می‌کند که از دیگر چیزها بریده شده یا واردِ رابطه‌ای نامربوط شده است. یکی از مشکلاتِ اخلاقی تک‌خدایی این است که شرّ را دور می‌اندازد. از آنجا که ما نمی‌توانیم این فکر را بپذیریم که در خدایِ ما شرّ هم باشد، خطرِ این هست که نتوانیم آن را در درون خود تاب بیاوریم. پس از خود می‌رانیم‌اش و از آن چیزی ناانسانی و دیوآسا می‌سازیم. تصویر وحشتناک شیطان در مسیحیت غربی چنین فرافکنیِ کژوکوژی‌ست. زُهَر ریشه‌ی شرّ را در خودِ خدا می‌بیند؛ در سفیره‌ی

پنجم، دین، که به معنی حکم قاطع است. دین، دست چپ خداست و خسد (بخشایش) دست راست‌اش.

تا زمانی که دین با بخشایشِ خدایی هماهنگ است، سازنده و سودبخش است. ولی اگر همپایی نکند و از سفیروت‌های دیگر جدا شود، شرّ و ویرانگر می‌شود. زُهَر نمی‌گوید این جدایی چه‌گونه پیش می‌آید. در فصل آینده خواهیم دید که قباله باورانِ متاخر شرّ را حاصل «تصادفی» ازلی دانستند که در مراحلِ نخستینِ خود-نمایانگری خدا رخ داده است. اگر قباله را سطحی تفسیر کنیم چندان معنایی در آن نمی‌یابیم، ولی واقعیت این است که اساطیراش کاراییِ روان‌شناسیکِ خوبی از خود نشان دادند. در سده پانزدهم که بلا و مصیبت بر سر یهودیانِ اسپانیا باریدن گرفت، این خدایِ قباله بود که یاری‌شان داد تا در رنج و عذاب‌شان معنایی بیابند.

تیزحسیِ روان‌شناسیک قباله در کتابِ عارفِ اسپانیایی آبراهام ابولَفیه (۱۲۴۰ وفات پس از ۱۲۹۱) پیداست. نوشتنِ قسمتِ اصلی کاراش کمابیش همزمان بود با نوشته شدنِ زُهر، ولی ابولفیه بیش‌تر به روش عملیِ دستیابی به حسی از خدا می‌پردازد تا به سرشت خدا. این روش‌ها شبیه روش‌هایی هستند که امروزه روان‌کاوان برای کسب اطلاعات در امور غیردینی به کار می‌گیرند. همان جور که صوفیان خواسته بودند خدا را همانندِ محمد[ص] تجربه کنند، ابولفیه نیز مدعی شد که شیوه‌ای برایِ دستیابی به الهام پیامبرانه یافته است. او با به کار گرفتنِ شیوه‌هایی خاص در تنفس کردن، وِرد خواندن و نشستن، نوعی یوگایِ یهودی پدید آورد تا حالتِ دیگری به جای آگاهی ایجاد کند. ابولفیه قباله باوری معمولی نبود. او مردی بود فرهیخته که پیش از گرایش به عرفان درسی و یک ساله‌گی، تورات، تلمود و فلسفه آموخته بود و تجربه‌یِ دینیِ بس سترگی داشت. او گویا باور کرده بود که مسیحِ یهودیان و عیسویان هموست. پس سرتاسر اسپانیا را زیرپاگذاشت و مریدان یافت و حتا کاراش به خاورمیانه هم کشید. در ۱۲۸۰ به عنوان سفیرِ یهودی به دیدار پاپ رفت. با آن که در انتقاد از مسیحیت بی‌پرده سخن می‌گفت، به نظر می‌آید که شباهت میان خدای قباله و تئولوژیِ تثلیث را درک کرده بود. سه سِفیروتِ بالایی یادآور لوگوس و روح‌القدس، عقل و حکمت خدا، هستند که از پدر، نیستیِ گمشده در نور دست‌نیافتنی، برآمده‌اند. ابولفیه خود مایل بود از خدا تثلیث‌وار سخن بگوید.

به دیدِ ابولفیه، برای یافتن این خدا باید «مُهر از سرِ جان برگرفت و گره‌های به بند کشنده‌اش را بازگشود». این «گره‌گشایی» در بودایی‌گریِ تبتی نیز هست و خود نشانه‌ی دیگری از همسازیِ بنیادینِ عارفان در سراسرِ جهان است. این امر را شاید بتوان با کوشش روان‌کاوان در بازگشودنِ عقده‌هایی که مایه‌ی بیماری روانی فرد شده‌اند، همانند کرد. ابولفیه‌یِ قباله‌باور بیش‌تر به انرژی خدایی، که کلّ آفرینش را جان می‌بخشد ولی روح را توان درک‌اش نیست، می‌اندیشد. تا زمانی که ما با فکرهایی که پای در ادراک حسی دارند به ذهن‌هایِ خود قید و بند می‌زنیم، مشکل بتوانیم عنصرِ برینِ حیات را بازشناسیم. ابولفیه به شاگرداناش می‌آموخت که با بهره‌گیری از آداب یوگاوار او، از آگاهی روزینه فراتر روند تا جهانی سربه‌سر تازه را بازیابند. یکی از روش‌های‌اش خوخمه‌ها ـ تسروف (علم ترکیب حروف) بود که شکل تمرکز حواس بر روی نام خدا را پیدا کرد. اهل قباله می‌بایست حروفِ نام خدایی را به صورت‌های مختلف با هم ترکیب کند تا ذهن خود را از واقعیت دور کند و به ادراکی انتزاعی‌تر نزدیک شود. این ورزه، که از نگاهِ ناظری بیرونی کاری بی‌هوده می‌نماید، گویا پی‌آمدهای چشم‌گیری داشته است. ابولفیه خود این را با هماهنگی‌های موسیقایی قیاس می‌کرد که در آن به جای نت‌ها حروف الفبا نشسته‌اند. او همچنین روشی داشت برای تداعی کردن افکار که پریدن و جست و خیز کردن می‌نامداش، روشی که یادآور کارِ تداعی آزاد در روان‌کاویِ کنونی‌ست. گویا این روش نتایج درخشانی داشته است. همان‌گونه که ابولفیه گفته است، این روش جریان‌های ذهنی نهان را آشکار می‌گرداند و اهل قباله را «از زندان هر آنچه طبیعی‌ست آزاد می‌کند و به مرزهای قلمرو خدایی می‌برد».[۵۸] بدین سان «مُهرهای» روح برداشته می‌شود و سالک سرچشمه‌هایِ قدرت روانی‌ای که ذهن‌اش را روشن کرده و عذاب جان‌اش را تسکین بخشیده، کشف می‌کند.

کمابیش همان جور که برای روان‌کاوی شدن باید درمانگری باشد، ابولفیه هم معتقد است که سَفَر عارفانه به درون روح تنها به دستیاریِ مرشدِ قباله انجام شدنی‌ست. او از خطرها به خوبی آگاه بود زیرا خود در جوانی تجربه‌یِ دینیِ خُردکننده‌ای را از سر گذرانده بود که به نومیدی‌اش کشانده بود. امروزه بیماران اغلب شخصِ درمانگر را در خود درونی می‌کنند تا توش و توانِ او را از آن خود کنند. ابولفیه نیز می‌نویسد که عارف قباله اغلب «می‌بیند» و «می‌شنود» که مراداش «درون وی به جنبش می‌آید و درهای

بسته‌یِ درون‌اش را می‌گشاید.» او موج تازه‌ای از قدرت و تغییر درونی در خود احساس می‌کند که چندان زورآور است که پنداری از منبعی خدایی جوشیده است. یکی از مریدان ابولفیه از این حالت خلسه تفسیر دیگری کرده است. او می‌گوید عارف، مسیح خود می‌شود. او در خلسه با نفسِ روشنی یافته و آزاد شده‌یِ خود دیدار می‌کند:

> بدان که همه‌یِ رمزِ پیامبریِ پیامبر در آن است که او ناگهان شکلِ نفسِ خود را می‌بیند که در برابرش ایستاده است و او نفسِ خود را فراموش می‌کند و آن از وی کنده می‌شود... و این راز را آموزگارمان گفت [در تلمود]: «عظیم است توانِ پیامبران که شکل را با شکل‌آفرین می‌سنجند» [یعنی انسان‌ها را با خدا می‌سنجند] [۵۹].

عارفان یهودی همواره از ادعای وحدت با خدا روی گردان بوده‌اند. ابولفیه و مریدان‌اش فقط می‌گفتند که اهل قباله با تجربه کردنِ وحدت با مرادشان یا با کامیابی در آزادسازیِ شخصی، به طور غیرمستقیم با خدا در تماس می‌آید. البته فرق است میان عرفان قرون وسطایی و روان درمانیِ کنونی، ولی هردو برای درمان و تمامیت بخشیدن به شخصیت، به فنون همانندی دست‌یافته‌اند.

در غرب، مسیحیان در پدید آوردنِ سنتی عرفانی کُندپوی‌تر بودند. آنان از موحدانِ امپراتوری‌های بیزانس و اسلامی واپس‌مانده بودند و شاید هنوز برای پروردن‌اش آماده‌گی نداشتند. اما در خلال سده‌یِ چهاردهم، یکباره دین عرفانی، به ویژه در شمال اروپا، سربرآورد. خاصه در آلمان یک گَله عارف پیدا شد. مایستر اِکهارت (۱۳۴۹-۱۳۴۲)، یوهان تاولر (۱۳۶۱-۱۳۴۲)، گرترودِ بزرگ (۱۳۰۲-۱۲۵۶) و هاینریش سوسو (۱۳۶۶-۱۲۹۵)، انگلستان نیز در این تحول سهم مهمی داشت و چهار عارف بزرگ پرورد که پیروانی در قاره‌ی اروپا و نیز در کشور خود بهم رسانیدند. ریچارد رال هَمپول (۱۳۴۹-۱۲۹۰)، نویسنده‌یِ ناشناس کتاب ***ابرهای ندانستن***، والتر هیلتون (۱۳۴۹-۱۲۹۰) و بانو جولیان نورویچ (۱۴۱۶-۱۳۴۲). بسیاری از اینان به بینش‌هایی رسیدند که پیشتر یونانیان، صوفیان و عارفانِ قباله رسیده بودند.

چنان که مایستر اِکهارت، که بر سوسو و تاولر سخت تأثیر نهاد، خود از دنیسیوس و ابن میمون تاثیر گرفته بود. او از فرقه‌یِ دومینیکن و روشنفکری تیزهوش بود و در دانشگاه پاریس فلسفه‌یِ ارسطو درس می‌داد. اما در ۱۳۲۵ تعالیم عرفانی‌اش او را

رودرروی سراسقف کُلن قرارداد و از سوی او به الحاد متهم شد. محکوم شد به این که خیرِ خدا را انکار می‌کند و خدا را زاییده‌ی روح انسان می‌داند و ابدیتِ جهان را موعظه می‌کند. حتا برخی از جدی‌ترین منتقدان اکهارت معتقد بودند که او ارتودوکس است. اما اشتباه در اینجا بود که پاره‌ای از اشاره‌های او را ظاهری تفسیر می‌کردند و نه نمادین، چنان که قصد وی بود. اکهارت شاعری بود که شطح و استعاره فراوان به کار می‌برد. در عین این که معتقد بود باور داشتن به خدا عقلانی‌ست، منکرِ آن بود که عقل به تنهایی بتواند مفهوم دقیقی از ماهیتِ خدا بسازد. استدلال‌اش این بود که: «شناختنی بودن چیزی یا با حواس اثبات می‌شود یا با عقل. ولی در موردِ شناخت خدا نه دریافتِ حسی می‌تواند دلیلی به دست دهد، زیرا خدا جسمیت ندارد، و نه از عقل کاری ساخته است، چرا که خدا صورتی ندارد که برای ما شناخته شده باشد.»[۶۰] خدا از جمله‌ی هستی‌ها نیست که وجودش را بتوان به سانِ دیگر موضوعات فکری اثبات کرد.

به دید اِکهارت، خدا هیچ است.[۶۱] این نه بدین معنی‌ست که او وَهم است، مگر بدین معنی‌ست که وجود خدا بی‌نیازتر و کامل‌تر از آنی‌ست که ما بتوانیم بشناسیم. او همچنین خدا را «تاریکی» می‌نامد، که مقصوداش نه نبودِ نور، که اشاره به حضور چیزی روشن‌تر است. اِکهارت میان ذات خدا، که بهتر از همه در تعبیرهایی چون «بیابان»، «کویر»، «تاریکی» و «هیچ» توصیف‌پذیر است و خدایی که با نام پدر، پسر و روح‌القدس می‌شناسیم، فرق می‌گذارد.[۶۲] اکهارت به منزله‌ی یک غربی، مایل به کاربرد قیاسِ آگوستین در باب تثلیث در روح آدمی‌ست و سخن‌اش این است که گرچه عقل آموزه‌ی تثلیث را درنمی‌یابد، باز هم تنها این عقل است که خدا را چونان سه شخص دریافته است. عارف که با خدا به وحدت برسد، او را واحد می‌بیند. یونانیان با این نظر روی خوش نداشتند، ولی اِکهارت با آنان موافق است که تثلیث در اساس آموزه‌ای عرفانی‌ست. او مایل است پدر را پرورنده‌ی پسر در روح بداند، آن سان که مریم عیسا را در زهدان پرورانده است. مولوی نیز باکره‌زادیِ عیسایِ پیامبر را نمادی از زایشِ روح در دلِ عارف می‌داند. تاکیدِ اِکهارت این است که این تمثیلِ همکاری روح با خداوند است.

به اعتقاد او خدا را تنها در تجربه‌یِ عرفانی می‌توان شناخت. پس بهتر است، بنابر پیشنهادِ ابن میمون، از خدا با تعبیرات منفی سخن گفت. البته باید برداشت‌مان از خدا را بپالاییم و خود را از دست پیش فرض‌های مضحک و خیال‌پردازی‌های انسان‌انگارانه

خلاص کنیم. حتا باید از به کار بردن نام «خدا» بپرهیزیم. مقصود او همین‌ها بود وقتی که می‌گفت: «بزرگترین و آخرین بدرود انسان وقتی‌ست که او، به خاطر خدا، با خدا بدرود بگوید.»[۶۳] این روندی‌ست دردناک. از آنجاکه خدا هیچ است، ما نیز باید آماده‌گی‌اش را داشته باشیم که هیچ شویم تا با او یکی شویم. اِکهارت از روندی شبیه به فنای صوفیان، و از «بـریدن» یا بهتر است بگوییم از «جدایی» (Abgeschiedenheit)[۶۴] دم می‌زند. همان سان که مسلمانان پرستش هر چیزی جز خدا را بت‌پرستی (شرک) می‌دانند، اِکهارت نیز می‌آموزد که عـارف نباید خود را گرفتار عقایدِ تنگ دامنه در باب خدا کند. تنها آن هنگام است که او با خدا به یکپارچه‌گی می‌رسد، هنگامی که «وجودِ خدا وجود من می‌شود و اَستیِ (Istigkeit) خدا اَستیِ من.»[۶۵]

حـلاج با بانگِ «اناالحق»اش با علما درافتاده بود و آمـوزه‌یِ عرفانی اِکهارت اسقف‌های آلمان را تکان داد. مقصودش چه بود که می‌گفت انسان عادی و میرا می‌تواند با خدا یکی شود؟ تئولوگ‌های یونانی در خلال قرن چهارم در این باره بحث‌های تند و تیزی کرده بودند. اگر خدا در اساس دست‌نیافتنی‌ست، پس چه جور با انسان رابطه پیدا می‌کند؟ اگر بنابر تعالیم آباء کلیسا، فرق است میان ذات خدا و «کردوکارها» و «انرژی‌ها»ی او، پس همسنجیِ خدایِ عبادات مسیحیان با خود خدا کفرآمیز نیست؟ گره گوریوس پالاماس، سراسقفِ تسّالونیکا، می‌گفت، گرچه شاید تناقض‌آمیز بنماید، ولی هر مسیحی‌ای می‌تواند از شناخت سرراستِ خودِ خدا بهره‌مند شود. راست است که ذاتِ خدا همواره فراتر از فهم ماست، ولی «انرژی‌ها»ی‌اش از او جدا نیستند و نباید فقط همچون پَستاب‌های خدایی در نظر گرفته شوند. یهودیِ عارف می‌پذیرد که: خدا انسوف همیشه در تاریکیِ رخنه‌ناپذیر پوشیده خواهد ماند ولی سفیروت‌اش (که با «انرژی‌ها»یِ یونانی خوانایی دارد) خود خداگونه‌اند و جاودانه از دل ذات خدایی روان می‌شوند. گاه کسانی می‌توانند این «انرژی‌ها» را یکراست ببینند یا تجربه کنند، مثل وقتی که کتاب مقدس از ظهور «جلال» خدا سخن می‌گوید. هیچ کس هرگز ذات خدا را ندیده است، ولی این بدان معنا نیست که تجربه‌یِ سرراست خدا ناممکن است. پالاماس از متناقض بودن این گفته کَک‌اش هم نمی‌گزد. آخر یونانیان از مدت‌ها پیش پذیرفته بودند که هر اظهارنظری در باب خدا باید متناقض باشد. تنها در آن صورت است که می‌شود حس کرد او رازی به زبان نیامدنی‌ست. پالاماس این نکته را چنین بازگو می‌کند:

انباز شدن در سرشت خدایی شدنی‌ست، در عین حال او همچنان دست نایافتنی‌ست. با این همه بر ماست که هردو را تصدیق کنیم **و این خلاف آمد را چونان معیاری برای آموزه‌یِ درست نگه داریم.**[۶۶]

آموزه‌یِ پالاماس سخنِ تازه‌ای نداشت. شمعون، کلیات آن را در قرن یازدهم در میان گذاشته بود. ولی بَر لَعام که در ایتالیا تحصیل کرده بود و سخت از ارسطوباوریِ عقلانیِ توماس آکویناس تأثیر پذیرفته بود، با پالاماس از در مخالفت درآمد. او تمایز یونانیِ سنتی میان ذات و انرژیهایِ خدا را نپذیرفت و پالاماس را متهم کرد که خدا را دو پاره کرده است. بر لعام تعریفی از خدا پیش نهاد که بر پایه‌یِ همان نظرِ خردباورانِ یونانیِ کهن استوار بود و بر بساطت مطلق‌اش تاکید می‌نهاد. به دیدِ او، فیلسوفان یونانی مانند ارسطو، که با عنایتِ خاص خدادادی، روشنی یافته بودند، به ما می‌آموزند که خدا ناشناختنی و به دور از عالم است. بنابراین آدمی ممکن نیست بتواند خدا را «ببیند». انسان تنها می‌تواند تاثیرِ او را نامستقیم در کتاب مقدس و یا در عجایب آفرینش احساس کند. شورای کلیسای ارتودوکس در ۱۳۴۱ بر لعام را محکوم کرد ولی راهبانی که زیر نفوذ آکویناس بودند از وی پشتیبانی کردند. در اساس این کش مکشی بود میان خدایِ عرفان و خدای فیلسوفان. برلعام و حامیان‌اش همه از تئولوژیِ خاموش‌شوارِ بیزانسی و تاکیداش بر سکوت، تناقض و رمز دور شده بودند. آنان تئولوژیِ مثبت بین‌ترِ اروپای غربی را که خدا را به جای نیستی هستی می‌دانست، بیش‌تر می‌پسندیدند. برخلاف خداوند مرموز دنیسیوس، شمعون و پالاماس، آنان خدایی را در میان آوردند که می‌شد از او سخن گفت. یونانیان ارتودوکس به این گرایش در اندیشه‌یِ غربی به چشم بی‌اعتمادی نگریسته بودند و اکنون، در رودررویی با رخنه‌گریِ اندیشه‌های خردباور لاتینی، پالاماس از نو بر تئولوژیِ ارتودوکس شرقی انگشت می‌نهاد. خدا را نباید در مفهومی که می‌تواند به زبان بشری بیان شود فروکاست و گنجاند. او با برلعام همداستان بود که خدا ناشناختنی‌ست، ولی پافشاری داشت که انسان او را تجربه کرده است. نوری که بشریتِ عیسا را در کوه طور دگرگونه ساخت، نه ذات خدا، که هیچ کس ندیداش، بلکه به طرزی مرموز خود خدا بود. در دعایی که، بنابر تئولوژی یونانی، حاملِ عقاید ارتودوکسی‌ست آمده است که در کوه طور: «ما پدر را چونان نور دیده‌ایم و روح‌القدس

را چونان نور.» این تجلیِ «آنچه که ما روزگاری بودیم و آنچه که خواهیم بود است» زمانی که ما نیز چون مسیح خداگونه خواهیم شد.[۶۷] پس آنچه که ما هنگام ژرف‌اندیشی درباره‌ی خدا در این زندگی می‌بینیم، باز هم نه جایگزینی برای خدا، بلکه به یک معنا خودِ خداست. البته این خلاف‌گویی‌ست، ولی واقعیت هم این است که خدای مسیحیت یک تناقض است. تناقض‌گویی و سکوت، یگانه موضع درست در برابرِ رازی هستند که «خدا» می‌نامیم‌اش ــ نه لاف و گزاف فلسفی که می‌کوشد مشکلات را دست به سر کند.

برلعام خواسته بود مفهوم خدا را بیش از حد خود ـ سازگار کند. به دید او، باید خدا را با ذات‌اش یکی گرفت و بس. او کوشیده بود خدا را به ذات‌اش محدود کند و بگوید برای خدا ممکن نیست بیرون از آن و در انرژی‌های‌اش حضور داشته باشد. ولی این یعنی خدا را به سان هر پدیده‌ی دیگری دیدن و، با برداشت‌هایِ ناب بشری‌مان، ممکن و ناممکن برای‌اش تعیین کردن. پالاماس بر این نکته انگشت می‌نهاد که دیدار خدا جذبه‌ای دو سویه است. انسان از خود بر می‌گذرد ولی خدا نیز در جذبه‌ای از «خود» فرامی‌گذرد تا خود را به آفریده‌های‌اش بشناساند. «خدا نیز از خود برون می‌آید و با دست پایین گرفتن خود، با روح ما به وحدت می‌رسد.»[۶۸] پیروزیِ پالاماس، که تئولوژی‌اش در مسیحیتِ ارتودوکس همه‌پذیر شد، بر خردباوران یونانیِ سده‌ی چهاردهم، نماینده‌ی پیروزی گسترده‌تر عرفان در هر سه دینِ تک‌باور بود. تا قرن سیزدهم، مسلمانان به این نتیجه رسیده بودند که عقل ــ که برای مطالعات پزشکی یا علمی الزامی‌ست ــ برای مطالعه‌ی خدا کار چندانی ازاش ساخته نیست. به عقل تنها پشتگرم بودن، همانا باد در غربال بیختن است.

در بیشترینه‌یِ مناطق امپراتوری اسلامی، خدای صوفیان بر خدای فیلسوفان برتری می‌یابد. در فصل آینده خواهیم دید که خدای عارفان قباله در سده‌یِ شانزدهم در معنویت یهودی دست بالا را پیدا می‌کند. عرفان، ژرف‌تر از شکل‌هایِ عقلی و شرعیِ دین می‌توانست در اذهان نفوذ کند. ندایِ عرفان می‌تواند به امیدها، ترس‌ها و دلهره‌های ابتدایی‌ای پاسخ بگوید که از دست خدایِ دور دستِ فیلسوفان ساخته نیست. غرب تا قرن چهاردهم دین عرفانیِ خود را سر و سامان داده و حرکت امیدبخشی را آغاز کرده بود. با این حال عرفان هرگز آن گسترشی را که در دیگر سنت‌ها یافت، در غرب پیدا نکرد. در انگلستان، آلمان و هلند، که عارفان برجسته‌ای پروردند، اصلاحگرانِ پروتستانِ

سده‌ی شانزدهم این معنویتِ بیگانه با کتاب مقدس را خوار شمردند. دستگاه تفتیش عقایدِ کلیسای کاتولیکِ رمی هم عارفان بزرگی چون ترزای قدیس را بارها تهدید کرد. اروپای پس از دوران اصلاح دین، عقلانی‌تر از پیش به خدا نگریست.

۸

خدایی برای اصلاحگران

سده‌های پانزدهم و شانزدهم برای همه‌ی باوردارندگان به خدا اهمیت بس بزرگی داشت. این دوره به ویژه برای غرب مسیحی مهم بود که نه تنها توانسته بود خود را به پای دیگر فرهنگ‌هایِ جهان تمدّندار برساند، بلکه داشت از آنان پیشی هم می‌گرفت. این دو قرن، رنسانس ایتالیا را به خود دید که به سرعت به شمال اروپا دامن گسترد و کشف قاره‌ی نو و آغاز انقلاب عملی را که پی‌آمدهایی سرنوشت‌ساز برای بقیه‌ی جهان به بارآورد. در پایان قرن شانزدهم، غرب در کار آفرینش فرهنگی یکسره متفاوت بود. بنابراین، زمانه زمانه‌ی گذار بود و از همین رو با دلهره و نیز دستاورد همراه بود. این همه، در برداشتِ مردمان از خدا خود را نشان داد. اروپاییان، برخلاف کامیابی‌هاشان در زندگی مادی، بیش از پیش دلواپس ایمان خود بودند. مردم عادی، به خصوص، از شکل‌های قرون وسطایی دین ناراضی بودند زیرا دیگر به نیازهاشان در این دنیای قشنگ نو پاسخ نمی‌داد. چندین اصلاحگر بزرگ سخنگویِ این پریشانی شدند و راه‌های تازه‌ای برای توجه به خدا و رستگاری یافتند. پس اروپا به دو اردوگاه همستیز ــ کاتولیک و پروتستان ــ تقسیم شد و هنوز که هنوز است آنان از نفرت و ظن نسبت به یکدیگر به تمام دست بر نداشته‌اند. در خلال جنبش اصلاح دین، اصلاحگران کاتولیک و پروتستان از مومنان می‌خواستند که از سرسپرده‌گی زیادی به قدیسان و فرشتگان خود را خلاص کنند و تنها به خدا توجه کنند. در واقع انگاری وسوسه‌یِ خدا اروپا را فراگرفته بود. با این حال، در آغاز قرن هفدهم برخی خیالِ بی‌خدایی در سر می‌پختند. آیا این بدان معنا بود که آنان آماده‌گی‌اش را پیدا کرده بودند که خود را از قید خدا برهانند؟

این زمانه همچنین زمانه‌یِ بحرانِ یونانیان، یهودیان و مسلمانان بود. در سال ۱۴۵۳ ترکان عثمانی قسطنطنیه، این پایتخت مسیحی، را گرفتند و بساط امپراتوری بیزانس را برچیدند. از آن پس، مسیحیان روسیه بودند که وظیفه‌یِ انتقالِ سنت‌ها و معنویتی را که یونانیان پرورده بودند، بر دوش گرفتند. در ژانویه ۱۴۹۲، سالی که کریستوفر کلمبوس دنیای جدید را کشف کرد، فردیناند و ایزابلا واپسین دژ مسلمانان، گرانادا در اسپانیا، را فتح کردند. سپس مسلمانان از شبه جزیره‌یِ ایبری، که ۸۰۰ سالی در آن زندگی کرده بودند، بیرون رانده شدند. شکست مسلمانانِ اسپانیا برای یهودیان فاجعه‌بار بود. در مارس ۱۴۹۲، چند هفته‌ای پس از فتح گرانادا، شاهان مسیحی از یهودیان اسپانیایی خواستند یا مسیحی شوند و یا از آنجا بیرون بروند. بسیاری از یهودیان اسپانیایی چندان پایبندِ خانه و کاشانه بودند که مسیحی شدند، گرچه پاری در خفا مراسم خود را بجا می‌آوردند. انکیزیسیون، این یهودیانِ نو مسیحی را هم مثل موریسکوها، مسلمانان نو مسیحی، آزار و تعقیب می‌کردند چراکه مظنون به الحاد بودند. اما نزدیک به ۱۵۰۰۰۰ یهودی از مسیحی شدن و غسل تعمید سر باز زدند و با زور از اسپانیا بیرون‌شان کردند. آنان در ترکیه، بالکان و شمال آفریقا پناه جستند. مسلمانان اسپانیا به یهودیان بهترین خانه و کاشانه‌ای که در تمام مدت زندگی بیرون از فلسطین داشتند واگذار کرده بودند. این است که پاکسازی یهودیان اسپانیا را یهودیان سراسر جهان، به منزله‌ی بزرگترین مصیبت وارد شده به مردم‌شان از زمان ویرانی معبد در ۷۰ میلادی، عزا می‌گیرند. تجربه‌یِ تبعید باز هم ژرف‌تر از پیش در آگاهی دینیِ یهودی نقش بست و به شکل نوینی از قباله و تصوری جدید از خدا انجامید.

این سال‌ها برای مسلمانانِ دیگر جاهای دنیا نیز سال‌های دشواری بودند. در سده‌هایِ پس از حمله‌هایِ مغولان، مردم کوشیدند آب‌هایِ رفته را به جوی بازگردانند و همین خود به محافظه‌کاری تازه‌ای انجامید. در سده پانزدهم، علمای سنی مدرسه‌ها، باب اجتهاد را بسته اعلام کردند. از آن پس مسلمانان می‌بایست از چراغ‌های نورانیِ گذشته «تقلید» کنند، خاصه در مطالعه‌ی شریعت. در چنین فضای محافظه‌کارانه‌ای بعید بود اندیشه‌هایی نو درباره‌یِ خدا یا زمینه‌هایِ دیگر زاده شوند. ولی خطاست اگر، چنان که بارها در اروپای غربی شنیده شده، این دوره را سرآغاز انحطاط اسلام بدانیم. به گفته‌یِ مارشال گ. اس. هاجسون در کتاب‌اش ***خطرورزی اسلام، آگاهی و تاریخ در تمدن***

جهانی، ما درباره‌ی این دوره چندان چیزی نمی‌دانیم تا بتوانیم به چنان تعمیم‌های قاطعی دست بزنیم. همچنین خطاست اگر تصور کنیم که در این زمان چراغ علم در جهان اسلام خاموش شد، چرا که در اثبات یا ردّ این نظر مدارک کافی در دست نداریم.

گرایشِ محافظه‌کارانه‌یِ سده‌یِ چهاردهم در قهرمانانِ شریعت چون احمد ابن تیمیّه دمشقی (وفات ۱۳۲۷) و شاگرداش ابن القاین الجوزیه نمودار شد. ابن تیمیّه که بسی محبوب مردم بود، می‌خواست شریعت را چندان بسط دهد تا همه‌یِ امور زندگی مسلمانان را دربربگیرد. البته قصدِ او این نبود که اصولی را به زور بر مردم تحمیل کند. او می‌خواست مقررات مهجور را منسوخ کند تا دست و پای شریعت بازتر و مرهمی بر دل ریشِ مسلمانان در آن زمانه‌یِ پرادبار شود. شریعت می‌بایست پاسخی روشن و منطقی برای مشکلات عملی دینی فراهم کند. ولی ابن تیمیّه، از شدت اشتیاقی که به شریعت داشت، به کلام و فلسفه و حتا آیین اشعری تاخت. او نیز مانند همه‌ی اصلاحگران می‌خواست به سرچشمه‌ها بازگردد ــ به قرآن و حدیث (که اساس شریعت بود) ــ و دین را از همه‌یِ اضافات بپالاید: «من همه‌یِ اسلوب‌های کلامی و فلسفی را آزموده‌ام و دریافته‌ام که هیچ یک دردی را دوا نمی‌کنند و عطشی را فرو نمی‌نشانند. بهترین اسلوب برای من قرآن است.»[1] شاگرداش الجوزیه، تصوف را نیز به این فهرست بدعت‌ها افزود و به هواداری از تفسیر معنای سرراست کتاب برخاست و تکریم قدیسان صوفیه را با لحنی محکوم کرد که بی‌شباهت به لحن اصلاحگران پروتستان اروپا در سال‌های آینده نبود. معاصران ابن تیمیه و الجوزیه، همانند معاصران لوتر و کالون، به چشم واپس‌گرا به ایشان نمی‌نگریستند. بلکه آنان را پیشروانی می‌دانستند که می‌خواهند باری از دوش مردم بردارند. هاجسون هشدار می‌دهد که مبادا به اصطلاح «محافظه‌کاری» آن زمانه را به حساب «رکود» بگذاریم و مردود بشماریم. تاکید او این است که، پیش از پیدایشِ جامعه‌ی غربی، هیچ جامعه‌ای نه توش و توان و نه تصوری از پیشرفت، به اندازه‌ای که ما از آن بهره داریم، می‌توانسته داشته باشد.[2] دانشوران غربی بارها مسلمانان سده‌های پانزدهم و شانزدهم را سرزنش کرده‌اند که رنسانس ایتالیا را به چیزی نگرفتند. درست است که این یکی از بزرگ‌ترین شکوفش‌هایِ فرهنگی تاریخ بود، ولی با، مثلاً شکوفشِ فرهنگیِ دودمان سونگ در چین که الهام بخش مسلمانان در سده دوازدهم بود، فرق چندان و بر آن برتری نداشت. رنسانس ایتالیا برای غرب اهمیت حیاتی داشت ولی

هیچ‌کس زایش عصر تکنولوژیک مدرن را پیش‌بینی نمی‌کرد، عصری که ما انسان‌های زمان‌های پسان می‌توانیم در رنسانس ببینیم‌اش. اگر مسلمانان از این رنسانس غربی تأثیر نگرفتند لزوماً به‌معنای این نیست که آنان به کمبود فرهنگیِ علاج‌ناپذیری دچار آمده‌اند. در سده پانزدهم، مسلمانان بیش‌تر سرگرم کارهای خود بودند، کارهایی که بی‌اهمیت هم نبودند.

در واقع اسلام هنوز بزرگ‌ترین قدرت جهانیِ این روزگار بود و غرب او را در آستانه‌یِ اروپا می‌دید و می‌ترسید. در سده‌های پانزدهم و شانزدهم سه امپراتوری اسلامی تازه پدید آمدند. ترکان عثمانی در آسیایِ صغیر و شرق اروپا، صفویان در ایران و مغولان در هند. این مایه‌گذاری‌ها نشان می‌دهند که روح اسلامی نه تنها مردنی نبود، که هنوز هم می‌توانست پس از همه‌ی مصیبت‌ها و ویرانی‌ها رمقی به دست و پای مسلمانان بدواند و آنان را به کامیابی‌های تازه برساند. هر یک از این امپراتوری‌ها به شکوفایی فرهنگی چشم‌گیری از آن خود دست یافت. جالب اینجاست که رنسانسِ صفویه در ایران و آسیای میانه با رنسانس ایتالیا همانندی داشت. هردو بیش از هر چیز خود را در نقاشی بیان کردند و آفرینشگرانه به ریشه‌های چندخدایی فرهنگ‌شان بازگشتند. اما با همه‌یِ قدرت و شوکتی که این سه امپراتوری‌داشتند، روحیه‌ی به‌اصطلاح محافظه‌کاری، در آن‌ها حاکم بود. در جایی که پیش از آن فیلسوفان و عارفانی چون فارابی و ابن عربی می‌خواستند طرحی نو دراندازند، در همان جا اینک به بازخوانی محتاطانه و آرام موضوعات گذشته روی آورده بودند. همین خود فهم مساله را برای غربیان باز هم دشوارتر می‌کند، زیرا تاریخ‌نگاران ما مدت‌ها از این تلاش‌های اسلامی متاخر غافل بوده‌اند.

اما همراستایِ تحولات غرب در شرق نیز تحولاتی در جریان بودند. در حکومت صفوی، نوع جدید شیعه‌ی دوازده امامی دینِ دولتی ایران و سرآغاز دشمنیِ بی‌سابقه‌ای میان شیعه و سنی شد. تا آن زمان شیعیان با بیشترینه‌ی روشنفکران یا عارفان سنی دیدگاه‌هایِ مشترک داشتند. ولی در خلال قرن شانزدهم، این دو رودررویِ هم ایستادند و این متاسفانه همانندِ جنگ‌هایِ فرقه‌ای در اروپایِ آن زمانه بود. شاه اسماعیل بنیادگذار دودمان صفوی، در سال ۱۵۰۳ در آذربایجان به قدرت رسید و بر غرب ایران و بر عراق تسلط یافت. او بر آن شد تا تسنن را براندازد و با سنگدلیِ تمام مردم را به قبول تشیع

وادار کرد. او خود امام زمانه بود. این جنبش همانندی‌هایی داشت با جنبش اصلاح دین پروتستان در اروپا، هر دو در سنت‌های اعتراضی ریشه داشتند، هر دو با اشرافیت سرستیز داشتند و با دستگاه سلطنت مرتبط‌بودند. این شیعیان اصلاح شده، طریقت‌های صوفیانه را در قلمرو خود برچیدند، همان سان که پروتستان‌ها صومعه‌ها را بستند. این رفتار، همان‌گونه که انتظار می‌رود، تعصب همانندی را در میان سنیان امپراتوری عثمانی دامن زد و به سرکوبیِ شیعیان در قلمرو اسلامی انجامید. عثمانیان که خود را در خط مقدم واپسین جنگ با صلیبیان غرب می‌دیدند، رفتار متعصبانه‌ای نیز نسبت به اتباع مسیحی در پیش گرفتند، اما خطاست اگر کلّ دستگاه حکومتی ایران را خشک‌اندیش بدانیم. علمای شیعی ایران به این تشیع اصلاح شده بدگمان بودند. آنان، برخلاف همتاهایِ سنی‌شان، از بستنِ باب اجتهاد سر می‌تافتند و تفسیر اسلام مستقل از تفسیر شاه را حق خود می‌دانستند. آنان نمی‌پذیرفتند که دودمان صفوی، و سپس قاجار، جانشین امام باشند. این بود که آنان بر ضد حاکمان با مردم همدست و قهرمانان امت علیه ستم شاهی در اصفهان و سپس در تهران شدند. آنان از حقوق بازرگانان و تنگدستان در برابر تجاوزات شاه به دفاع برخاستند و همین سنت بود که آنان را قادر ساخت مردم را در سال ۱۹۷۹ علیه رژیم فاسد محمدرضا شاه پهلوی بشورانند.

شیعیان ایران فلسفه‌ای از آن خود نیز پروردند که دنباله‌یِ سنت‌های عرفانی سهروردی بود. میرداماد (وفات ۱۶۳۱)، بنیادگذار فلسفه‌ی شیعی، هم کلامی‌ست و هم دانشمند، او نور ایزدی را همانا روشنگری چهره‌هایی نمادین چون محمد و امامان می‌داند. او نیز مانند سهروردی بر عنصر روانی و ناآگاهِ تجربه‌یِ دینی انگشت می‌نهد. برجسته‌ترین نماینده‌ی این مکتب ایرانی، شاگرد میرداماد، صدرالدین شیرازی‌ست که بیش‌تر به ملاصدرا (۱۶۴۰-۱۵۷۱) معروف است. بسیاری از مسلمانان او را ژرف‌ترین متفکر اسلامی می‌دانند و عقیده دارند که کار او متافیزیک و معنویت هم‌آمیخته‌ی ویژه‌ی فلسفه‌ی اسلامی را در خود فشرده دارد. اما او تازه در غرب شناخته‌شده و این روزها که من این کتاب را می‌نویسم تنها یکی از رساله‌های بسیارش به انگلیسی برگردانده شده است.

ملاصدرا، همانند سهروردی، باور دارد که دانش فقط گردآوری اطلاعات نیست بلکه فرآیندی‌ست که طیِ آن فرد دگرگون می‌شود. *عالم‌المثال* سهروردی اثری قطعی بر

اندیشه‌ی وی داشت. او نیز رؤیاها و خیال‌آوری‌ها را عالی‌ترین شکل حقیقت می‌داند. این است که تشیع ایرانی هنوز عرفان را شایسته‌ترین ابزار برای کشف خدا می‌داند تا علم و متافیزیک ناب را. ملاصدرا می‌آموزد که هدفِ فلسفه imitatio dei، تقرب به خدا، است و نباید به فلان اعتقاد یا بهمان ایمان محدود شود. همان جور که ابن‌سینا نشان داده بود، تنها و تنها خدا، آن واقعیت برترین، دارای وجود واقعی‌ست و همین واقعیت یگانه است که سرتاسر زنجیره‌ی هستی، از قلمرو الاهی تا خاک، را می‌انبارد. ملاصدرا وحدت وجودی نیست، بلکه خدا را سرچشمه‌ی همه‌ی هستومندان می‌داند. هستی‌هایی که ما می‌بینیم و تجربه می‌کنیم همانا ظرف‌هایی هستند که نورالاهی را در قالب‌هایی حدودمند در خود جای می‌دهند. با این حال خدا از واقعیت مادی نیز فراتر است. وحدت هستی به معنای این نیست که تنها خداست که هستومند است، بلکه همچون وحدت خورشید است با پرتوهایی که از آن می‌تابند. ملاصدرا نیز مانند ابن عربی میان ذات یا «نابینایی» (عماء) خدا و جلوه‌های گوناگون‌اش فرق می‌گذارد. دید او به دید هسوخَست‌های یونانی و عارفان قباله بی‌شباهت نیست. او معتقد است که کلّ عالم از نابینایی می‌تراود و «گوهری بی‌همتا» می‌تراشد لایه لایه که می‌توان گفت همخوان‌اند با لایه به لایه‌ی خود ـ فاشگریِ خدا در صفات یا آیات‌اش. این‌ها همچنین نشانه‌یِ مراحلِ بازگشت بشریت به سرچشمه‌ی هستی‌اند.

وصال با خدا تنها مختص به دنیای دیگر نیست. ملاصدرا، همانند برخی هسوخست‌ها، معتقد است که به یاری شناخت می‌توان در همین دنیا به وصال خدا رسید. روشن است که مقصود او فقط شناخت علمی و منطقی نیست. عارف در عروج به سوی خدا باید از عالم‌المثال، همان پهنه‌یِ رؤیا و تخیل، عبور کند. خدا واقعیتی نیست که بشود در عالم بیرون شناخت‌اش، بلکه در درونِ ذهنِ تصورآفرینِ هر مسلمان است. قرآن و حدیث از بهشت و دوزخ و عرش الاهی که دم می‌زنند، اشاره‌شان نه با واقعیتی در جایی خاص و جداگانه، مگر به عالم درون است نهان در زیرِ حجابِ عالم حواس:

> هرچیز که انسان می‌جوید، هرچیز که آرزو می‌کند، بی‌درنگ در حضور اوست یا بهتر است گفته شود: «تصور کردن هر خواسته‌ای، همانا به عین دیدن آن است. همانا بهشت و دوزخ، خیر و شرّ، نام‌های دیگری برای شادی و خوشی‌اند، و همه‌ی کیفرهایی که در

دنیای دیگر به آدمی می‌رسد، منشاء دیگری جز در «من» آدمی ندارند که نیات و طرح‌ها، درونی‌ترین اعتقادات و سلوکِ او آن را شکل داده‌اند.[۳]

ملاصدرا، به سان ابن عربی که سخت حرمت‌اش می‌داشت، معتقد نبود که خدا در دنیای واقعی دیگری بیرون از این دنیا نشسته و مومنان پس از مرگ به آن جا می‌روند. بهشت و قلمرو الاهی را می‌باید در درونِ خود کشف کرد. در عالم‌المثال شخصی که ملکِ مسلّمِ هر فرد انسانی‌ست. هیچ دو نفری را نمی‌توان یافت که بهشت و یا خداشان یکی باشد.

ملاصدرا که سنیان، صوفیان و فیلسوفان یونانی را به سان امامان شیعی گرامی می‌داشت، ما را یادآور می‌شود که شیعیگری ایرانی همواره طردگر و خشک‌اندیش نبوده است. بسیاری از مسلمانان هند نیز همین بردباری را نسبت به سنت‌های دیگر پیشه کرده بودند. در هندِ مغولان گرچه اسلام فرمانروایی فرهنگی داشت، آیین هندو همچنان سرزنده و خلاق بود و برخی مسلمانان و هندوان در کارهای هنری و فکری همکاری می‌کردند. شبه قاره هند از دیرباز با نابردباری دینی بیگانه بود و در خلال سده‌های چهاردهم و پانزدهم، خلاق‌ترین شکل‌های آیین هندو باور داشتند که آرزویِ همه‌ی دین‌ها یکی‌ست و همه‌یِ راه‌ها نتیجه بخش‌اند به شرطی که بر عشق درونی به خدایِ واحد تاکید گذارند. این رویکرد، هم با صوفیگری و هم با فلسفه، که جریان‌های اسلامی غالب در هند بودند، همخوانی داشت. برخی از مسلمانان و هندوان، دین‌های مشترکی پدید آوردند که مهم‌ترین‌شان آیین سیک است که مرشد «نامَک» آن را در سده پانزدهم بنیاد نهاد. بنا بر این شکل نوین تک‌خدایی، اللّٰه همان خدای هندوست. از مسلمانان، دانشمند ایرانی ابوالقاسم میرفندرسکی (وفات ۱۶۴۱) معاصر میرداماد و ملاصدرا، در اصفهان ابن‌سینا درس می‌داد و در عین حال اوقات بسیاری را در هند به مطالعه‌یِ آیین‌های هندو و یوگا می‌گذرانید. تصور این که در آن زمان یک کاتولیک کارشناسِ توماس آکویناس چنین شور و شوقی به دینی که حتا دین ابراهیمی هم نبود نشان دهد، بس دشوار است.

این روحیه‌یِ مدارا و همکاری به ویژه در سیاست‌های اکبر، سومین امپراتور مغول، که از ۱۵۶۰ تا ۱۶۰۵ فرمانروایی داشت و همه‌ی دین‌ها راگرامی می‌داشت، به اوج خود

رسید. او از بس هوای هندوان را داشت، گیاه خوار شد، دست از شکار کردن ـ ورزشی که از آن بسیار لذت می‌برد ـ برداشت و قربانی کردن جانوران را در روز تولدش یا در مکان‌های مقدس هندو، ممنوع ساخت.

در سال ۱۵۷۵ عبادتگاهی ساخت تا دانشورانِ همه‌ی دین‌ها در آن گرد آیند و در باب خدا بحث کنند. در آن میان یسوعیانِ فرستاده شده از اروپا گویا از همه ستیزه‌جوتر بودند. او خود سلکی صوفیانه پدید آورد وقف توحیدالاهی، با باوری عمیق به خدای واحدی که می‌توانست در هر دین مُبینی جلوه نماید. ابوالفضل اعلامی (۱۶۰۲-۱۵۵۱) در ستایش اکبرشاه کتابی دارد به نام اکبرنامه که در آن کوشیده است اصول صوفیگری را در تاریخ تمدن به کار ببرد. اعلامی، اکبر را فرمانروای آرمانیِ فلسفه و انسانِ کامل روزگار می‌داند. تمدن بشری آنگاه روی آرامش خواهد دید که فرمانروایی چون اکبر داشته باشد، همان کسی که مجالی برای خشک‌اندیشی باقی نمی‌گذارد تا جامعه‌ای فراخ دست و آزاد بیافرینند. هر ایمانی می‌تواند به اسلام یعنی تسلیم به خدا دست یابد. او معتقد است که خدا در انحصار دین محمد نیست. البته همه‌ی مسلمانان با اکبر هم عقیده نبودند و بسیاری نیز وی را خطری برای دین می‌شمردند. سیاستِ مدارایِ او تا زمانی روایی داشت که حکومت مغول قدرتمند بود. از وقتی این قدرت روبه کاستی نهاد و گروه‌ها از هر سو با حاکمان مغول درگیر شدند، کش مکش‌های دینی میان مسلمانان، هندوان و سیک‌ها بالا گرفت. امپراتور اورنگ زیب (۱۷۷۰-۱۶۱۸) بر آن شد تا با سختگیریِ بیش‌تر در مورد مسلمانان، وحدت را به هند بازگرداند. حکم کرد جلو خوشباشی، از جمله شراب‌خواری، گرفته شود، همکاری با هندوان متوقف شود، از تعداد جشنواره‌های هندوان کاسته شود و مالیات بر بازرگانان هندو دو چندان گردد. روشن‌ترین نمود سیاست‌های تنگ‌نظرانه‌اش، ویرانگریِ معبدهای هندوست. پس از مرگ اورنگ زیب، این سیاست‌ها که یکسره مخالف با رهیافتِ مداراگرانه‌یِ اکبر بودند، کنار گذاشته شدند ولی امپراتوری مغول دیگر از خشک‌اندیشی مخربی که او به نام خدا رواداشته و تقدیس کرده بود، خلاصی نیافت.

یکی از سرسخت‌ترین مخالفان اکبر در زنده بودن‌اش، دانشمند بزرگ شیخ احمد سرهندی (۱۶۲۵-۱۵۶۳) است که خود صوفی بود و هواداران‌اش او را، همانند اکبر، انسان کامل می‌دانستند. او در برابر سنت عرفانی ابن عربی، که مریدان‌اش خدا را تنها

واقعیت می‌دانستند، به پا خاست. چنان که دیدیم، ملاصدرا نیز چنین درکی از وحدت وجود داشت. این همان کلمه شهادت لاالله‌الاالله به زبان عرفانی‌ست. صوفیان نیز همچون عارفانِ دیگر دین‌ها، اتحادی را تجربه و خود را با کلّ وجود یکی احساس کرده بودند. اما سر هندی این دریافت را یکسره ذهنی و مردود شمرد.

آری، عارف تمام ذهن را به خدا متوجه می‌کند و در آن حال هرچیز دیگری در ذهن‌اش رنگ می‌بازد، ولی این که واقعیتی عینی نیست. سخن گفتن از وحدت و یکی بودن خدا و جهان، کژفهمی بزرگی‌ست. تجربه‌ی سرراست خدا، که دور از دستیاز بشری‌ست، ممکن نیست. او «قدوس است فراسویِ فراسو، باز هم فراسوی فراسو، باز هم فراسوی فراسو.»[۴] میان خدا و جهان هیچ رابطه‌ای نیست، مگر نامستقیم و با درنگیدن در آیات طبیعت، سرهندی مدعی بود که او نیز چون ابن عربی، از جذبه‌ی عارفانه برگذشته به آگاهی هشیارانه‌تر و عالی‌تری دست یافته است. و این که او از عرفان و تجربه‌ی دینی در راه اعتقاداش به خدای دوردست فیلسوفان، که واقعیتی عینی و دست نایافتنی‌ست، بهره می‌گیرد.

در همان زمانی که مسلمانی چون میرفندرسکی و اکبر در پی ایجاد تفاهم با دین‌های دیگر بودند، مسیحیان غربی در ۱۴۹۲ نشان دادند که تحملِ حتا نزدیک شدن به دو دین ابراهیمی دیگر را هم ندارند. در طی قرون پانزدهم، یهودی ستیزی در سرتاسر اروپا بالا گرفت و یهودیان از شهرها، یکی پس از دیگری، بیرون رانده شدند. از لینتز و وین در ۱۴۲۱، از کلن در ۱۴۲۴، از آوگسبورگ در ۱۴۳۹، باواریا ۱۴۴۲، ونیز در ۱۴۵۰ و از توسکانی در ۱۴۹۴ طرد شدند. اخراج یهودیان سفاردی در اسپانیا باید در متن این روند بزرگتر در اروپا نگریسته شود. یهودیان اسپانیایی که در امپراتوری عثمانی جایگیر شده بودند، همچنان از حس دربدری رنج می‌بردند و در ضمن با این احساس گناه نامعقول ولی خلاصی‌ناپذیر که چرا نمرده‌اند دست به‌گریبان بودند. این شاید به حسِ گناه کسانی که از کشتار نازی‌ها جان به در بردند بی‌شباهت نباشد و برای همین هم جالب است که برخی از یهودیان امروزه همان احساسی را دارند که یهودیان سفاردی در سده شانزدهم داشتند. همان حسی که یاری‌شان کرد تا تبعید را تاب آورند.

این شکل تازه‌یِ عرفان یهودی، شاید در ایالت‌های بالکانِ امپراتوری عثمانی، که بسیاری از رانده شدگان از اسپانیا در آنجا ساکن شده بودند، پدید آمد. تراژدی سال ۱۴۹۲

گویا امیدهای بزرگی را برای نجات بنی‌اسرائیل، که پیامبران وعده‌اش را داده بودند، پرورد. تنی چند از یهودیان به سرپرستی یوسف کارو و سلیمان الخباز از یونان به فلسطین، خانه‌ی بنی‌اسرائیل، کوچیدند. معنویت آنان سر آن داشت تا شفابخشِ خواری‌هایی باشد که بر اثر این اخراج بر سر یهودیان و خداشان آمده بود. می‌گفتند می‌خواهند «شِخینَه» را از خاک بردارند. ولی آنان در پی راهکارهای سیاسی نبودند و یهودیان بیش‌تری نیز آهنگ بازگشت به ارض موعود نکرده بودند. آنان در صفد، در جلیله، ساکن و آغازگر بیداریِ عرفانی چشمگیری شدند که معنایی عمیق در تجربه‌یِ خانه بدوشی‌شان یافت. تا آن زمان قباله فقط با نخبگان سروکار داشت، ولی پس از این فاجعه، یهودیانِ سراسر جهان مشتاقانه به معنویتی عرفانی‌تر روی آوردند. آرامش بخشی‌های فلسفه دیگر توخالی می‌نمودند. حرف‌هایِ ارسطو بی‌حاصل و خدای‌اش دوردست و نایافتنی بود. تازه بسیاری هم گناه این فاجعه را به گردن فلسفه می‌انداختند و می‌گفتند فلسفه یهودیت را ضعیف کرده و احساس نسبت به رسالت ویژه‌ی بنی‌اسرائیل را از کار انداخته است. کلیت‌اش و همسازی‌اش با فلسفه‌ی نایهودی بسیاری از یهودیان را واداشت به غسل تعمید گردن نهند. از آن پس دیگر فلسفه معنویتِ با اهمیتی در یهودیت نبود.

مردم در حسرت تجربه‌یِ سرراست‌تر خدا بودند، در صفد این آرزو، می‌شود گفت، رنگ تند اروتیک به خود گرفت. عارفان یهودی به تپه‌های فلسطین می‌رفتند و بر گورهای تلمودی‌های بزرگ دراز می‌کشیدند تا شهودات آنان را جذب زندگی رنجبار خود کنند. همه‌ی شب بیدار می‌ماندند و، خواب‌زده همچون عاشقانِ ناکام، برای خدا آوازهای عاشقانه سر می‌دادند و او را به نام‌های دلنواز می‌خواندند. آنان می‌دیدند که اساطیر و آداب قباله قید و بندها را از پیش پا برمی‌دارند و با دردهای روحی‌شان کاری می‌کنند که دیگر از متافیزیک یا مطالعه‌یِ تلمود ساخته نبود. ولی از آنجا که حال و روزشان بسیار با اوضاع موسای لئون، نویسنده‌ی زُهر، فرق داشت، رانده شدگان از اسپانیا می‌بایست دید او را با وضعیتِ خاص خود سازگار کنند تا پاسخگویِ نیازهاشان باشد. آنان به این راه‌حل بس تخیلی رسیدند که خانه بدوشیِ مطلق همانا خداشناسیِ مطلق است. تبعید یهودیان نمادی شد برای دربدریِ ریشه‌ای در دلِ هستی، نه تنها دیگر کلّ آفرینش سرِ جای خود نبود، بلکه خدا هم در دوری از خود به سر می‌برد. قباله‌ی نوظهور صفد، یک شبه در دل‌ها جا باز کرد و جنبشی شد توده‌ای نه تنها مایه‌یِ الهام

مردم صفد، که ایده‌ی تازه‌ای هم شد برای یهودیانِ شرق اروپا که می‌دیدند در جهان مسیحیت جایی ندارند. این کامیابیِ نگفتنی نشان می‌دهد که اسطوره‌های عجیب ــ و به چشم بیگانه ــ گیج‌کننده‌ی صفد، قدرت این را داشتند که با حال و روز یهودیان همزبان شوند. این واپسین نهضت یهودی بود که کمابیش قبول همگانی یافت و در آگاهی دینی یهودیت تغییری ژرف پدید آورد. روش‌های ویژه‌ی قباله تنها برای مشتی نخبه‌ی آشنایِ کار بودند، ولی ایده‌های‌اش ــ و برداشت‌اش از خدا ــ معیار در یهودیت شدند.

برای این که در مورد این دیدِ تازه نسبت به خدا انصاف را رعایت کرده باشیم، باید بدانیم که نیّت این نبوده که از این اسطوره‌ها تفسیر ظاهری بشود. عارفان قباله‌ی صفد می‌دانستند که بر زبان آوردن چنین فکرهایی جرات می‌خواهد و برای همین هم با آوردن عبارت‌هایی چون «می‌شود گفت» یا «گمان می‌رود» دمادم مطلب را دور می‌زدند. ولی هر حرف و گپی درباره‌ی خدا مساله‌آفرین بود. از جمله آموزه‌ی کتاب مقدس در باب آفرینش جهان. این مساله برای عارفان قباله، به شیوه‌یِ خودشان، همانقدر مشکل بود که برای فَیلَسوف‌ها. اینان هر دو، تمثیل افلاتونی فیضان را می‌پذیرند، تمثیلی که خدا را با عالم، که جاودانه از او برون‌می‌جوشد، درگیرمی‌کند. پیامبران بر تقدس خدا و جدایی‌اش از عالم تاکید کرده‌بودند، ولی زُهرمی‌گفت این عالم که سفیروت خداست، دربرگیرنده‌یِ کلِّ واقعیت است. او چه‌گونه می‌تواند از عالم جدا باشد اگر همه‌ـدرـهمه است؟ موسـابن یعقوب کوردووِرو اهل صفد (۱۵۷۰ - ۱۵۲۲) این تناقض برای‌اش روشن بود و در پیِ چاره می‌گشت. در تئولوژیِ او خدا انسوف دیگر نه آن ذات خداییِ فهم ناشدنی، بلکه اندیشه‌ی عالم است. او با همه‌یِ چیزهایِ مخلوق در حالتِ افلاتونیِ مینوی‌شان یکی‌ست، ولی از پیکره‌هایِ ناقص زمینی‌شان جداست: «تا آنجا که هر چیز موجودی گُنجیده در وجود اوست، [خدا] همه‌یِ وجود را دربرمی‌گیرد، ذات‌اش در سفیروت‌اش حضور دارد و او خود همه چیز است و هیچ چیز بیرون از او نیست.»[5] او بسیار به یگانه انگاری (Monism) ابن عربی و ملاصدرا نزدیک است.

ولی اسحق لوریا (۱۵۷۲-۱۵۳۴) قهرمان و قدیسِ عرفانِ قباله‌ی صفد، کوشید تا با یکی از شگفت‌انگیزترین ایده‌هایی که تاکنون در باب خدا پرداخته شده، برای تناقضِ برین باشی و اندرباشی خدا توضیحی به دست دهد. بیشترینه‌ی عارفان یهودی از خدابینی‌هاشان دم برنمی‌آورند. این یکی از تضادهای این گونه معنویت است که عارفان

ادعا می‌کنند تجربه‌شان به زبان درنمی‌آید ولی با این حال درباره‌اش قلم‌فرسایی می‌کنند. اهل قباله اما در این باره محتاط بودند. لوریا از نخستین صدیق‌ها یا مردان مقدسی بود که با شخصیت فرّه‌مند خود مریدانی به این حلقه‌ی عرفانی کشاند. او نویسنده نبود و مبنایِ آگاهی ما از دستگاه عرفان قباله‌یِ او گفت‌وگوهایی‌ست که مریداناش حَیم ویتال (۱۶۲۰-۱۵۵۳) در رساله‌یِ خود Ets Hayim (درخت زندگی) و یوسف بن تبول که نوشته‌اش تا ۱۹۱۲ چاپ نشده مانده بود، از او ثبت کرده‌اند.

لوریا با مساله‌ای روبروست که قرن‌ها مایه‌ی دردسر تک‌خداپرستان شده بود. چه‌گونه خدایی کامل و بی‌کرانه می‌توانسته عالمی کرانمند و پُر از شرّ بیآفریند؟ ریشه‌یِ شرّ در کجاست؟ لوریا با تصور کردنِ آنچه که پیش از فیضانِ سِفیروت رخ داده بوده، جواب خود را پیدا می‌کند، و آن زمانی‌ست که اِنسوف در یک درون‌نگریِ شکوهمند به خود برمی‌گردد. بنابر لوریا، انسوف تا برای جهان جا باز کند، می‌شود گفت، ناحیه‌ای را در درون خود تخلیه می‌کند. در این عمل «خود ـ فراچینی» یا «واپس‌نشینی» (tsimtsum) خدا جایی را می‌آفریند که در آن نیست، تهی جایی که او در فرآیند همزمانِ خود ـ پدیدارگری و آفرینش پُرش می‌کند. این خود تلاش جانانه‌ای‌ست برای توضیح نظریه‌ی دشوار آفرینش از هیچ. نخستین عمل انسوف، تبعید خودخواسته از پاره‌ای از خویشتن است. او، می‌شود گفت، ژرف در هستیِ خود فرومی‌رود و برای خود مرز می‌گذارد، این فکر با کنوسیس که مسیحیان در تثلیث تصور کرده‌اند بی‌شباهت نیست. آن جا که خدا در عملِ خود ـ بیانگری، خود را در پسرش خالی می‌کند. نزد اهل قباله‌ی سده‌ی شانزدهم، tsimtsum پیش از هر چیز نمادِ تبعیدی‌ست که در ساخت همه‌یِ هستیِ مخلوق نهفته است و انسوف خود آن را تجربه کرده است.

«تهی جایی» که واپس‌نشینی خدا می‌آفریند، دایره‌ای تصور می‌شود که انسوف از هر سو آن را دربرمی‌گیرد. این همان tohu bohu، برهوتِ بی‌شکلِ آمده در سفر پیدایش است. پیش از در خود پیچیدنِ tsimtsum، «قدرت‌ها»یِ مختلفِ خدا (که بعدها شدند سفیروت)، هم‌آهنگ درهم می‌آمیزند. آن‌ها از هم جدا نیستند. خاصه خِسِد (بخشایش) و دین (حکم قاطع) با هم آهنگیِ تمام در خدا وجود دارند. ولی در روند tsimtsum، انسوف، دین را از دیگر صفت‌های خود جدا می‌کند و به تهی جایی که از خود به جا گذاشته درمی‌اندازداش. بدین سان tsimtsum را دیگر نه صرفاً عمل عشقِ خود ـ تهی

سازنده، که می‌توان نوعی پاکسازیِ خدایی دانست. خدا، خشم یا حکم (که زُهر ریشه‌ی شر می‌داندااش) را از هستیِ درون خود زدوده بود. پس عملِ نخستین‌اش نشانه‌ی خشونت و بی‌رحمی به خود است. حال که دین از خِسِد و دیگر صفت‌های خدا جدا شده، بالقوه ویرانگر است. با این همه، انسوف تهی جای را یکسره رها نمی‌کند. یک «رشته‌ی نازک» نور خدایی به این دایره رخنه می‌کند، دایره‌ای که به شکلی درمی‌آید که زُهر آدم قادمون یا انسان آغازین می‌خوانداش.

سپس نوبت فیضان سِفیروت فرامی‌رسد، منتها نه آن جور که در زُهر آمده است. لوریا می‌گوید سِفیروت به شکل آدم قادمون درآمده است. سه سِفیروت اعلی ـ کتر (تاج)، خوخمه (حکمت) و بیناح (خِرَد) ـ به ترتیب از بینی، گوش‌ها و دهان او تراویده‌اند. ولی سپس ویرانی‌ای پیش می‌آید که لوریا «شکست آوندها» (Shevirath Ha-Kelim) می‌نامداش. سفیروت می‌باید در آوندها یا «ظرف‌ها»ی خاصی جایگیر شود تا آن‌ها را از یک‌دیگر جدا کند و از دوباره یکی شدن، به شکل قبل، بازداردشان. البته این «ظرف‌ها» یا «آوندها» مادی نیستند، مگر از نورهایی کلفت ساخته شده‌اند که همچون صدف نورهایِ نابِ سِفیروت کار می‌کنند. سه سفیروت اعلی که از آدم قادمون می‌تراوند، ظرف‌هاشان به خوبی کار می‌کنند. ولی شش سِفیروت پسین که از «چشم»اش می‌تراوند، ظرف‌هاشان زورشان نمی‌رسد نور خدایی را در خود نگه دارند و درهم می‌شکنند. این است که نور می‌پراکند. پاره‌ای‌ش بالا می‌گیرد و به ذات خدایی بازمی‌گردد ولی «اخگرها» بی‌خدایی به برهوت تهی پرتاب می‌شوند و در خاعوس به دام می‌افتند. از آن پس هیچ چیز در جای خوداش نیست. حتا سه سفیروتِ اعلی در پیِ این فاجعه به فلکی فروتر می‌افتند. هم آهنگی نخستین از کف می‌رود و اخگرانِ خدایی در برهوت بی‌شکل tohu bohu، در تبعید از ذات خدایی، گم می‌شوند.

این اسطوره‌یِ عجیب یادآور اسطوره‌هایِ گنوستیکیِ قدیم در باب بشولیده‌گیِ آغازین است و می‌خواهد بگوید که کلِّ روند آفرینش دستخوش تنش است. این دید، بیش‌تر به تصور دانشمندان امروزین از بیگ بَنگ می‌ماند تا به آفرینشِ آرام و مرحله به مرحله‌یِ توصیف شده در سفر پیدایش. برای اِنسوف بیرون آمدن از حالتِ نهانی‌اش آسان نبود. او این کار را فقط می‌توانست با نوعی می‌شود گفت آزمون و خطا انجام می‌دهد. خاخام‌ها نیز در تلمود همین فکر را دارند. آنان می‌گویند که خدا جهان‌های

دیگر ساخته و پیش از آفریدن این یک، همه را ویران کرده است. در عین حال همه نابود نمی‌شوند. برخی از عارفان قباله این «میانبُرِش» Shevirath را با راه‌ـشکافی زایمان یا غلاف دریدنِ دانه می‌سنجند. ویرانی، پیش درآمدِ آفرینشی نو است. گرچه همه چیز درهم و برهم است، اِنسوف با یاریِ روندِ تیکّون یا بازیکی گردی، از این درهمیِ ظاهری، زندگی تازه‌ای برمی‌آورد.

پس از این ویرانی، رشته نور تازه‌ای از انسوف می‌دَمَد و از «پیشانی» آدم قادمون سر باز می‌کند. این بار سِفیروت‌ها در پیکربندیِ جدیدی از نو سازمان می‌یابند. آن‌ها دیگر جنبه‌هایِ تعمیم‌یافته‌یِ خدا نیستند. هر یک «چهره»ای‌ست که سراپایِ شخصیتِ خدا در آن متجلی‌ست، با ـ می‌شود گفت ـ ویژه‌گی‌هایی مشخص به سانِ ویژه‌گی‌هایِ سه شخصِ Personae تثلیث. لوریا می‌کوشد برای بیان پندار قباله‌یِ قدیم در بابِ خدایِ درنیافتنی که خود را همچون شخص می‌زاید، راه تازه‌ای بیابد. لوریا از سمبولیسم آبستنی، زایش و پرورشِ آدمی بهره می‌گیرد تا بگوید خدا نیز تحول همانندی را از سر می‌گذراند. این روند تحولی، پیچیده است و بهتر است در یک نمودار توضیح داده شود.

در بازیکی گردیِ تیکّون، خدا با از نو فراهم آوردنِ ده سفیروت در پنج «چهره» (Parzufim) سامانِ نوی برقرار می‌کند. این پنج مرحله این‌ها هستند:

۱. کِتِر (تاج) بالاترین سفیره، که زُهَر «هیچ» می‌نامدش، می‌شود نخستین پَرزوف، با نام آریک یعنی شکیبا.

۲. خوخمَه (حکمت) می‌شود دومین پرزوف با نام آبّا یعنی پدر.

۳. بیناح (خِرَد) می‌شود سومین پرزوف با نام ایما به معنی مادر

۴. دین (حکم)؛ خِسِد (بخشایش)؛ رحامین (رحم)؛ نِتساح (صبوری)؛ هود والایی)؛ یِسود (بنیاد) همه‌گی می‌شوند چهارمین پَرزوف با نام زِیر آنپین به معنی ناشکیبا.

۵. واپسین سفیره با نام مَلخوت یا شِخینه، می‌شود پنجمین پرزوف که نُقره‌یِ زِیر یا زنِ زِیر نامیده می‌شود.

این سمبولیسم جنسیت بنیاد، کوشش دلیرانه‌ای در توصیف دوباره‌یِ سفیروت‌هاست که شکافی را که پس از شکستن آوندها پدید آمد، هم می‌آورد و هم‌آهنگی آغازین را از نو برقرار می‌سازد. دو زوج آبّا و ایما، زِیر و نُقره ـ در Ziwwug (جفت‌گیری) با هم می‌آمیزند و این درآمیزی عناصر نرینه و مادینه در درون خدا، نماد از نو برقرار شدنِ

سامان و نظم است. عارفانِ قباله همواره خوانندگان را هشدار می‌دهند که این‌ها را سطحی نگیرند. قصه‌وار بودنِ این همه، اشاره به یک روندِ یکی گردی‌ست که به زبان منطقی و روشن نمی‌توان بیان‌اش کرد و تصویر سراپانرینه‌یِ خدا از رهگذر آن خنثا می‌شود.

رستگاری‌ای که عارفان در سر داشتند به رویدادهای تاریخی‌ای مانند ظهور مسیح مربوط نبود مگر روندی بود که خدا خود می‌بایست از سر بگذراند. نخستین طرح خدا این بود که بشریت را، در جریان نجات آن دسته از اخگران خدایی که بر اثرِ شکستن ظرف‌ها پراکنده شده و به دام خائوس گرفتار آمده بودند، یاور خود سازد. ولی آدم در بهشت گناه می‌کند. اگر او چنین نکرده بود، هم آهنگی آغازین بازمی‌گشت و تبعید خدایی در نخستین سَبَت به سر می‌آمد. ولی هبوط آدم، فاجعه‌یِ آغازینِ شکستنِ ظرف‌ها را تکرار می‌کند. سامانِ هستیِ مخلوق از هم می‌پاشد و نور خدایی در روح‌اش به بیرون می‌پراکند و در ماده‌یِ پریشان گیر می‌افتد. در نتیجه خدا از نو طرح دیگری می‌اندازد. اسرائیل را برمی‌گزینند تا در پیکار برای برقراریِ حاکمیت و نظارت یاوراش باشد. گرچه اسرائیل خود، همانند اخگرانِ خدایی، در سرتاسر این خاک ستمگر و بی‌خدا پراکنده است، ولی یهودیان مأموریتی ویژه دارند. تا زمانی که اخگران خدایی جداجدا و گمگشته در ماده‌اند، خدا ناقص است. هر فرد یهودی با دقت نظر در تورات و بجا آوردن عبادت می‌تواند کمک کند تا اخگران به سرچشمه‌ی خدایی‌شان بازگردند و بدین سان جهان نجات یابد. در این گونه رستگاری، چنین نیست که خدا کریمانه از بالا به انسان نگاه کند بلکه، همان گونه که یهودیان همواره تاکید کرده‌اند، او به واقع وابسته‌یِ انسان است. یهودیان این امتیاز بی‌مانند را دارند که می‌توانند خدا را از نو شکل دهند و از نو بیآفرینند.

لوریا به تصویر اولیه تبعید شِخینه معنایی تازه می‌بخشد. یادآور شویم که در تلمود، خاخام‌ها شِخینه را می‌بینند که پس از ویرانی معبد اورشلیم داوطلبانه به همراه یهودیان به تبعید می‌رود. زُهر، شِخینه را با واپسین سفیره یکی کرده بود و او را جنبه‌یِ مادینه‌یِ خداییت قرار داده بود. در اسطوره‌ی لوریا، پس از شکستنِ ظرف‌ها، شِخینه همنشینِ سفیروت‌های دیگر می‌شود. در نخستین مرحله‌یِ تیکّون، او می‌شود نُقرَه و پس از جفت‌گیری با زِیر (ششمین سفیروت میانی) از نو با جهان خدایی یکی می‌گردد. ولی آدم

که گناه می‌کند، شخینه بار دیگر فرو می‌افتد و از بقیه‌یِ ذات خدایی تبعید می‌شود. به احتمال زیاد، لوریا با نوشته‌های گنوستیک‌هایِ مسیحی، که اساطیر همانندی پروردند، آشنا نبوده است. او اسطوره‌های کهن در باب تبعید و هبوط را پیش خود بازتولید کرده تا به اوضاع سده‌یِ شانزدهم پاسخ داده باشد. در زمانی که کتاب مقدس فراهم می‌شد، یعنی هنگامی که آموزه‌یِ خدای واحد پرداخته می‌شد، یهودیان داستان‌هایی را که درباره‌یِ جفت‌گیریِ خدایی و مادینه خدایِ تبعیدی رواج داشت، مردود شمردند. ارتباط این داستان‌ها با آیین‌های چند ـ خدایی و بت‌پرستی می‌بایست، به لحاظ منطقی، خشم یهودیان سفاردی را برانگیخته باشد. در عوض، اساطیر لوریا را یهودیان از ایران گرفته تا انگلیس، آلمان، لهستان، ایتالیا، شمال آفریقا، هلند و یمن از دل و جان پذیرفتند. این اساطیر با ریخته شدن در قالب اصطلاحات یهودی توانستند بر دردی نهفته انگشت گذارند و در آن اوضاع نومیدکننده نور امیدی بتابانند. پس یهودیان اعتقاد پیدا کردند که برخلافِ حال و روز هولناکی که در آن به سر می‌آورند، معنا و مقصودی نهایی در کار است.

یهودیان می‌توانستند به تبعیدِ شِخینه پایان دهند و با رعایت فرایض دینی، می‌توانستند خداشان را دوباره بازسازی کنند. جالب، مقایسه‌یِ این اسطوره‌هاست است با تئولوژیِ پروتستان که لوتر و کالون کمابیش در همان زمان‌ها در اروپا می‌آفریدند. ولی این اصلاحگرانِ پروتستان، هردو حاکمیت مطلق خدا را موعظه می‌کردند. در تئولوژیِ آن‌ها، همان جور که خواهیم دید، مطلقاً حرفی از این نیست که رستگاریِ آدمی به دستِ خود اوست. لوریا، اما، آموزه‌یِ کار و کوشش را موعظه می‌کند. خدا نیازمند انسان‌هاست و بی‌عبادت و کردار نیکِ آنان ناقص است. با همه‌یِ مصیبتی که یهودیان اروپا بدان دچار شده بودند، خوش‌بینی‌شان نسبت به بشریت بیش از پروتستان‌ها بود. لوریا پیام تیکّون را در اصطلاحات اهل مراقبه می‌ریزد. در جایی که مسیحیان اروپا ـ کاتولیک و پروتستان‌اش فرقی نمی‌کند ــ در کار تدوین دُگم‌های باز هم بیش‌تری بودند، لوریا شگردهای عرفانیِ ابولفیه را از نو جان می‌بخشد تا یهودیان را یاری کنند از این گونه فعالیت‌های فکری فراتر بروند و آگاهیِ شهودی‌تری در خود بپرورند. پس و پیش شدن حروفِ نام خدایی در معنویت ابولفیه، به عارف قباله گوشزد می‌کرد که زبان انسان قادر نیست معنای کلمه‌ی «خدا» را به درستی برساند. در اساطیر لوریا این نام، همچنین

نماد بازسازی و بازآرایی خداییت است. حییم ویتال دربارهٔ تأثیر عاطفی بزرگ روش لوریا می‌گوید: عارف قباله با جداکردن خود از تجربهٔ روزینه و عادی‌اش، یعنی با بیدار ماندن به وقتی که همه خوابند، روزه داشتن به وقتی که همه می‌خورند، و با مدتی خلوت‌گزینی، می‌تواند بر کلمه‌های عجیبی که هیچ ربطی به زبان معمولی ندارند، متمرکز شود. آنگاه حس می‌کند در دنیای دیگری‌ست، و انگار که نیرویی بیرون از خودش تسخیرش کرده باشد، به خود می‌لرزد و می‌پیچد، ولی جای نگرانی نیست. لوریا می‌گوید پیش از آن که عارف قباله ورزه‌های معنوی‌اش را آغاز کند باید به آرامش ذهنی برسد. خوشی و شادی اصل کارند. تردید و پشیمانی و یا حس گناهکاری و نگرانی نسبت به کردهٔ خویش در اینجا جایی ندارند. ویتال تاکید دارد که شخینه نمی‌تواند در جایی سر کند که در آن درد و اندوه باشد ــ و دیده‌ایم که ریشهٔ این فکر در تلمود است. غم، از نیروهای شرّ در جهان برمی‌خیزد، در حالی که شادی، عارف قباله را قادر می‌سازد به خدا عشق بورزد و به سوی او راه بگشاید. در دل عارف قباله، خشم یا نفرت به جانب کسی نباشد ــ حتا به جانب نایهودیان، لوریا خشم را با بت‌پرستی یکی می‌داند زیرا فرد خشمگین را یک «خدای غریب» تسخیر می‌کند. البته نقد عرفان لوریانی آسان است. به گفته‌ی گرشوم شولم، راز خدا انسوف که در زُهر چنان با قدرت است، در ماجرای tsimtsum، یعنی شکستن آوندها و تیکّون گُم می‌شود.[۶] در فصل آینده خواهیم دید که این عرفان در رخدادهایی مصیبت‌بار و شرم‌آورد در تاریخ یهودیت سهم داشته است. با این همه، برداشت لوریا از خدا، یهودیان را یاری داد تا روحیهٔ مهربانی و نیز دیدی مثبت به بشریت در خود بپرورند، آنهم در زمانه‌ای که حس گناه و خشم یهودیان می‌توانست بسیاری را به نومیدی بکشاند و ایمان به زندگی را در ایشان بکشد.

مسیحیان اروپا نتوانستند چنین معنویت امیدوارکننده‌ای پدید آورند. آنان نیز دچار فجایعی تاریخی شده بودند و دین فلسفی اسکولاستیک نتوانسته بود تسکین‌شان دهد. طاعون سال ۱۳۴۸، سقوط قسطنطنیه در ۱۴۵۳ و رسوایی‌های کلیسایی در آوینیون ۱۳۳۴-۴۲ و شقاق بزرگ سال‌های ۱۴۱۷-۱۳۷۸، ناتوانی بشری را بر آفتاب انداخته و آبروی کلیسا را برده بودند. به نظر می‌رسید آدمی نمی‌تواند بی‌کمک خدا خود را از آن هول و هراس خلاص کند. این بود که در سده‌های چهاردهم و پانزدهم، تئولوگ‌هایی چون دانس اسکاتوس (۱۳۰۸-۱۲۶۵) اهل آکسفورد، که نباید با دانس اسکاتوس

اریگنا اشتباه شود ـ و تئولوگ فرانسوی ژان دو گِرسون (۱۴۲۰-۱۳۶۳) هردو از حاکمیت خدا دم زدند، خدایی که چون فرمانروایی خودکامه اختیار امور بشری را در دست دارد. آدمی برای رستگاری خود کاری نمی‌تواند بکند؛ کردارهای نیک خود به خود شایسته نیستند بلکه خدا از سر لطف خواسته که نیک باشند. ولی طی این سده‌ها تاکیدات جا عوض کردند. گِرسون خود عارف و معتقد بود که «بی‌پرس و جو حق تقدم به خدادادن» بهتر است تا «بر پایه‌یِ ایمان راستین به جست و جویِ دلایل برای فهم ماهیت خدا گشتن».[7] دیدیم که در سده‌یِ چهاردهم، کار عرفان در اروپا بالاگرفت و مردم به این نظر روی آوردند که عقل در توضیح رازی که «خدا» می‌نامیدنداش نارساست. چنان که توماس اکِمپی در کتاب‌اش **تقلید مسیح** می‌نویسد:

> از بحث عالمانه درباره‌ی تثلیث چه حاصل، اگر فروتنی در تو نباشد و خدای تثلیث را برنجانی... من توبه‌کاری را بس ترجیح می‌دهم تا این‌که قادر باشم توبه‌کاری را تعریف کنم. اگر تمام انجیل را از بَربدانی و نیز تمام تعالیم فیلسوفان را، این همه بی‌لطف و عشق خدا چه کمکی می‌توانند برای تو باشند؟[8]

تقلید مسیح با آن رنگ دینیِ دلگیر و تیره و تاراش، یکی از مردم پسندترین نوشته‌های معنویِ کلاسیک مغرب زمین شد. طی این دو قرن، دینداری بیش از پیش به عیسایِ انسان نظر دوخت.

در تاملاتی دینی که در قرن چهاردهم نویسنده‌ای ناشناس آن‌ها را نوشته به خواننده گفته شده صبح که از خواب بیدار می‌شود، پس از تاملات شبانه در شام آخر و عذاب مسیح، چشمان‌اش باید از گریه سرخ باشند. سپس بی‌درنگ باید به محاکمه‌یِ عیسا بیندیشد و دم به دم او را تا جُلجُتا دنبال کند. از خواننده خواسته می‌شود که تصور کند برای نجاتِ جان مسیح دست به دامنِ مقامات شده، در زندان در کناراش نشسته و به دست و پایِ در زنجیراش بوسه می‌زند.[9] در این برنامه‌یِ غم‌انگیز، اشاره‌ی چندانی به رستاخیز نمی‌شود. در عوض بر انسانیتِ زخم‌پذیر عیسا تاکید می‌شود. بسیاری از توصیف‌ها سرشار از عاطفه و ریزبینی‌هایی هستند که در نظر خواننده‌ی امروزین بیمارگونه‌اند. حتا عارفه‌ی بزرگ سوئدی بیرگیتا و یا یولی‌ین اهل نورویچ انگلستان، با دقت هرچه تمام‌تر در وضع جسمانیِ عیسا باریک می‌شوند:

> چهره‌ی نازنین‌اش را دیدم، خشک و بی‌خون، جسدِ رنگ پریده. رنگ پریده‌تر شد، مرده، بی‌جان. دیگر مُرد و رنگ‌اش کبود شد، سپس هرچه تن‌اش بیش‌تر می‌مرد، کبودی‌اش به قهوه‌ای می‌گرایید. در دو رنج‌اش را من پیش از همه در صورت مبارک‌اش دیدم. آنجا این چهاررنگ را نیز دیدم، گرچه پیش‌تر شاداب، گلگون و سرزنده دیده بودم‌شان. دیدن تغییر کردن‌اش در حال مرگ بس غم‌انگیز بود. سوراخ‌های بینی‌اش هم پیش چشم‌های‌ام تنگ و خشک شدند و همان جور که می‌مرد تنِ نازنین‌اش تیره و قهوه‌ای گردید.[۱۰]

این یادآور شمایل‌های عیسای مصلوب در آلمان قرن چهاردهم است با آن چهره‌های درهم پیچیده و آغشته‌ی خون که در آثار ماتیاس گروندلا به اوج خود رسید. یولی‌یان در فهم سرشت خدا صاحب بینش ژرفی‌ست. او همچون عارفه‌ای راستین، تثلیث را در روح می‌بیند و نه واقعیتی بیرونی «در آن بالاها». ولی چشم دوختنِ غرب به مسیحِ انسان پُرزورتر از آن بود که بشود در برابراش ایستاده‌گی کرد. در خلال سده‌های چهاردهم و پانزدهم انسانِ اروپایی بیش از پیش انسان‌هایی را به جای خدا محور زندگی‌اش قرار می‌دهد. کیشِ قرون وسطاییِ پرستشِ مریم و قدیسان، همپای دل سپرده‌گی به عیسای انسان، بالا می‌گیرد. شور و شوق نسبت به آثار تاریخی و مکان‌های مقدس نیز نگاه مسیحیان غرب را از امری ضروری وامی‌گرداند. مردم گویا به همه چیز توجه داشتند جز خدا.[۱۱]

طرفِ تاریکِ روح غربی حتا در رنسانس هم پیدا بود. فیلسوفان و اومانیست‌های رنسانس بر بسیاری از جنبه‌های دینداری قرون وسطایی سخت خرده می‌گرفتند. از اسکولاستیک‌ها بیزار بودند و احساس می‌کردند که نظر آوری‌های پیچیده‌شان، از خدا بیگانه‌ای کسالت‌بار ساخته است. در عوض آنان می‌خواستند به سرچشمه‌های ایمان و خاصه به آگوستین قدیس بازگردند. در سده‌های میانه آگوستین را تئولوگی بزرگ می‌دانستند و بس گرامی می‌داشتند. ولی اومانیست‌ها ***اعترافات*** را از نو کشف کردند و آگوستین را مردی عادی ولی جوینده یافتند. بحث‌شان این بود که مسیحیت نه مجموعه‌ای از آموزه‌ها، که یک تجربه است. لورنزو وَلّه (۵۹-۱۴۰۵) از بی‌هوده‌گیِ درآمیختنِ دگم‌های مقدس با «شگردهای دیالک‌تیک» و «زبان بازی‌های متافیزیکی» دم

می‌زند. پولس قدیس نیز این «بی‌هوده‌گی‌ها» را محکوم کرده بود. فرنچسکو پترارک (۷۴-۱۳۰۴) گفته بود «تئولوگی در واقع شعرگوییست، شعرگویی در باب خدا» و مؤثر است نه از آن رو که چیزی را «ثابت می‌کند» بلکه بدان سبب که بردل می‌نشیند.[۱۲] اومانیست‌ها بلندپایه‌گیِ انسان را از نو کشف می‌کنند ولی این باعث نمی‌شود از خدا دست بکشند. به جای آن، همچون انسان‌های راستینِ عصر خود، بر انسانیتِ خدایی که انسان شده بود انگشتِ تاکید می‌نهند. ولی بی‌اطمینانی‌های قدیم همچنان پابرجا هستند. انسان رنسانس بر شکننده‌گیِ شناخت خوب آگاه است، و با احساس گناهِ آگوستین همدلی دارد. به گفته‌ی پترارک:

> چه بسا که درباره‌ی بدبختی‌ها و مرگ خود نیندیشیده‌ام؛ چه سیل‌های اشک که نمی‌بایست تالکه‌های خود پاک کنم، چندان که نمی‌توانم بی‌گریه از آن سخن بگویم، با این حال همه بی‌هوده، به راستی که خدا بهترین است و من بدترین.[۱۳]

از این رو، میان انسان و خدا فاصله بسیار است. کولوچیو سالوتاری (۱۴۰۶-۱۳۳۱) و لئوناردو برونی (۱۴۴۴-۱۳۶۹) هردو، خدا را برین و به دور از فهم انسانی می‌دانند.

با این همه، فیلسوف و کلیسا مردِ آلمانی نیکولاس آو کوسا (۱۴۶۴- ۱۴۰۰) به توانایی آدمی در شناخت خدا اطمینان بیش‌تری دارد. او سخت دلبسته‌ی علم جدید است و آن را یاور ما در فهمِ راز تثلیث می‌داند. چنان که ریاضیات، که تنها با تجربه سروکار دارد، قطعیتی به دست می‌دهد که در دیگر حوزه‌های دانش ناممکن است. بنابراین، تصور «بیشینه» یا «کمینه» درِ ریاضی، به ظاهر ضد هم‌اند ولی در واقع آن دو را به لحاظ منطقی می‌توان یکی دانست. این «هم‌آیندیِ ضدین» دربردارنده‌ی مفهوم خداست. مفهوم «بیشینه» شامل همه چیز است. دربردارنده‌ی مفهوم‌های وحدت و ضرورت است که اشاره‌شان یکسره به خداست. علاوه بر این، خط بیشینه، نه مثلث است و نه دایره و کروی، مگر هر سه با هم است. پس وحدت ضدین همانا تثلیث است. با این حال، استدلالِ هوشمندانه‌یِ نیکولاس معنای دینیِ چندانی ندارد و گویی مفهوم خدا را به چیستانی منطقی فرومی‌کاهد. ولی این حکم‌اش که «خدا همه چیز را دربرمی‌گیرد، حتا ضدین را»[۱۴] به این دریافت ارتودوکس یونانی که هر تئولوژی راستینی باید تناقضدار باشد، نزدیک است. زمانی که نیکولاس، همچون آموزگاری

معنوی، و نه فیلسوفِ ریاضی‌دان، این مطلب‌ها را می‌نوشت آگاه بود که فرد مسیحی برای نزدیک شدن به خدا باید «از همه چیز دست بشوید و حتا از عقل خود فراتر برود» و حس و اندیشه را بسوزد. چهره‌یِ خدا در «سکوتی عارفانه و رازناک» پوشیده است و خواهد بود.»[۱۵]

این دیدهایِ نوِ رنسانس نمی‌توانستند آرام‌بخشِ ترس‌هایِ عمیقی باشند که، مانند خدا، به دور از دسترس عقل بودند. هنوز از مرگ نیکولاس چندی نگذشته بود که هراسی مسموم در زادبوم‌اش آلمان در افتاد و سراسر اروپا را فراگرفت. در سال ۱۴۸۴ پاپ اینوسن‌تیوسِ هشتم بیانیه‌ی Summa Desiderantes را صادر کرد و همین سرآغازی شد برای جنون جادوگرستیزی بزرگی که در سده‌های شانزدهم و هفدهم به سرتاسر اروپا دامن گسترد و کاتولیک و پروتستان همه را دربرگرفت. این موج، نمایانگرِ پسِ پشتِ تاریک روح غربی بود. طی این پیگرد وحشتناک هزاران زن و مرد با طرزی ظالمانه شکنجه شدند تا به زشتکاری‌های ناکرده‌یِ شگفت‌آوری اقرار کنند. مثلاً می‌گفتند با دیوها همخوابه‌گی کرده‌اند، فرسنگ‌ها در هوا پرواز کرده‌اند تا در مست بازارهایی شرکت جویند که در آن‌ها طی مراسمی پلشت، به جای خدا شیطان را می‌ستودند. امروزه می‌دانیم که آن زمان جادو جنبلی در کار نبوده و این جنون حاصل خیال‌پروری همگانی، از جمله بازجوهای عالِم و خیل قربانیان‌شان بوده که این همه را خیال می‌کرده‌اند و به ساده‌گی هم باورشان می‌شده که این کارها به راستی انجام شده‌اند. این خیال‌بافی، با یهودستیزی و وحشت جنسی عمیقی همراه بود. شیطان، وجه تاریک خدایی بس قدرتمند و نیکو بود. اما این در دیگر دین‌های تک‌خدایی پیش نیامد. از قرآن چنین برمی‌آید که شیطان در روز قیامت بخشوده خواهد شد. پاری از صوفیان ادعا می‌کردند برای این به شیطان بی‌مهری شده که او بیش از سایر فرشتگان به خدا عشق می‌ورزیده است. خدا به او فرمان داده بود در برابر آدم سجده کند ولی شیطان نپذیرفته بود زیرا معتقد بود تنها باید فرمانبُردار خدا بود و بس. اما در غرب شیطان کنایه از شرّ سرکش شد. او را جانوری دیوآسا با عطش سیری‌ناپذیر جنسی و نرینه‌گیِ بس بزرگ نشان می‌دادند. به گفته‌یِ نورمن کوهن در کتاب‌اش ***دیوهای درون در اروپا***، این تصویر از شیطان فقط فرافکنیِ ترس‌ها و دلهره‌های دفن شده نبود. جنون جادوگرستیزی نشانگر شورشی ناآگاهانه، ولی بر جوشیده از درون، علیه دینی سرکوبگر و خدایی سنگدل

بود. بازجویان و «جادوگران» با هم در اتاق شکنجه خیالی می‌پختند که همان مسیحیت پشت و رو شده بود. این جادوگرکشی با همه‌ی هولناکی‌اش رضایت‌بخش بود زیرا پرستش شیطان را جایگزین پرستش خدایی کرد که چندان خشن و ترس‌آور بود که نمی‌شد به او نزدیک شد.[۱۶]

مارتین لوتر (۱۵۴۶-۱۴۸۳) اعتقاد داشت که جادوگری واقعیتِ روزگار است و زندگیِ مسیحی را پیکارگری با شیطان می‌دانست. جنبش اصلاح دین را می‌توان تلاشی دانست برای پاسخ گفتن به این دلهره، گرچه بسیاری از اصلاحگران برداشت تازه‌ای از خدا به دست ندادند. البته «اصلاح دین» نامیدنِ دگرگونی‌های دینیِ شگرفی که در سده‌ی شانزدهم در اروپا رخ دادند، ساده‌انگاری‌ست. این نامگذاری این جنبش را، جنبشی یکدست‌تر و حساب شده‌تر از آنچه در واقع بوده است می‌نمایاند. اصلاحگران مختلفی ــ از کاتولیک گرفته تا پروتستان ــ می‌خواستند از آگاهی دینی تازه‌ای سخن به میان آورند که به شدت احساس‌اش می‌کردند، ولی هنوز خوب نمی‌شناختنداش و مفاهیم‌اش پرورده نشده بودند. ما درست نمی‌دانیم که چرا اصلاح دین پیش آمد. امروزه دانشمندان ما را در برخورد به‌حرف‌های متداول کتابهای درسی در این مورد هشدار می‌دهند. علت این دگرگونی‌ها، همه‌اش هم فساد دم و دستگاه کلیسا، آن جور که شایع است، یا از زوالِ شور و شوق دینی نبود. در واقع انگار هیجانی دینی در اروپا پیدا شده بود که مردم را به انتقاد از نارواییهایی که قبلاً برای‌شان عادی بودند، برمی‌انگیخت. افکار روز اصلاحگران همه‌گی از بحث‌هایِ کلامی کاتولیکِ قرون وسطایی آب می‌خوردند. پیدایش ناسیونالیسم و ظهور شهرهای آلمانی و سوییسی همچنین دینداری و آگاهی تئولوژیک جدید مردم در قرن شانزدهم، در این امر دخیل بودند. احساس فردیت نیز در اروپا بالا گرفته بود و چنین احساسی همواره به بازبینیِ ریشه‌ایِ دیدگاه‌های دینیِ رایج می‌انجامد. مردم اروپا به جای آن که ایمان‌شان را با شیوه‌های جمعی و بیرونی بیان کنند، رفته رفته به جست و جوی پی‌آمدهای درونی دین برآمدند. همه‌ی این عامل‌ها در پیدایش دگرگونی‌های دردناک و اغلب خشونت‌باری که غرب را به سوی مدرنیته راندند، دست داشتند. لوتر پیش از گِروشِ تازه‌اش، دیگر ناامید شده بود که بتواند خدایی را که از او بیزار شده بود، خشنود کند.

گرچه منِ راهب در زندگی دست از پا خطا نمی‌کردم، در پیشگاه خدا وجدان‌ام در عذاب بود و احساس گناه می‌کردم. همچنین نمی‌توانستم باور کنم که با کارهای‌ام او را خشنود کرده‌ام. من نه تنها بر این خدای عادلی که گناهکاران را مجازات می‌کرد، عاشق نبودم، که از او بیزار هم بودم. من راهب درستی بودم و چندان سر به راه که اگر قرار بود راهبی به بهشت برود، او همان من بودم. همه‌ی یاران‌ام در صومعه این را تصدیق می‌کنند... و با این حال وجدان‌ام آسوده نبود و همواره در تردید بودم و می‌گفتم، «فلان کار تو درست نبود. تو هنوز توبه‌کار نشده‌ای. تو از اعتراف کردن به آن سر باز زدی.»[۱۷]

بسیاری از مسیحیان کنونی ــ چه کاتولیک و چه پروتستان ــ با این نشانه‌های بیماری آشنا هستند، بیماری‌ای که جنبش اصلاح دین نتوانست آن را یکسره از میان بردارد. ویژه‌گیِ خدای لوتر خشم‌اش بود. هیچ یک از قدیسان، پیامبران یا گویندگان مزامیر نتوانسته بودند در برابر این خشم خدایی تاب آورند. فقط هم کافی نبود که آدمی همه‌یِ تلاش خود را بکند. از آنجا که خدا جاویدان و همه توان است، «خشم یا غضب‌اش نسبت به گناهکارانِ از خود راضی نیز بی‌اندازه و بی‌نهایت است.»[۱۸]

از خواست خدا نمی‌شود سردرآورد. نه به جا آوردن قانون خدا می‌تواند آدمی را رستگار کند و نه رفتن به دنبال فرقه‌ای دینی. در واقع این قانون فقط مایه‌یِ هراس و اتهام است زیرا میزانِ نارسایی‌مان را به ما نشان می‌دهد. به جای این که پیام‌آور امید باشد، نمایانگر «خشم خدا، گناه، مرگ و لعن در درگاه خداست.»[۱۹]

کار بزرگِ لوتر زمانی آغاز شد که او نظریه‌ی «بخشایش»اش را تدوین کرد. آدمی نمی‌تواند خود را نجات دهد. خدا همه‌ی اسباب بخشایش را فراهم می‌کند، و این یعنی بازسازیِ رابطه‌یِ میان گناهکار و خدا. خدا فعال است و آدمی نافعال. «کارهای نیکو»ی ما و پیروی از قانونِ خدا، نه علت که نتیجه‌ی بخشایش ما هستند. ما تنها بدین خاطر قادر به رعایت دستورهای دین هستیم که خدا نجات‌مان داده‌است. این همان چیزی‌ست که پولس قدیس «بخشایش توسط ایمان» می‌خوانداش. پس نظریه‌یِ لوتر حرف تازه‌ای ندارد. از اوایل قرن چهاردهم بدین سو این نظر رایج بود. ولی وقتی لوتر آن را گرفت و از آن خود کرد، احساس کرد دلهره‌ها دست از سراش برداشته‌اند. با الهامی که در پی آمد

«چنان حسی به من دست داد که انگار از نو زاده شده‌ام، و انگار از میان دروازه‌هایی گشوده، به خود بهشت پا نهاده‌ام».[۲۰]

با این همه، او همچنان به سرشت آدمی سخت بدبین است. در سال ۱۵۲۰ نظری پرداخت که تئولوژیِ صلیب نامیداش. او این عبارت پولس قدیس در رساله به قُرنتیان را گرفت که گفته بود مصلوب کردن عیسا نشان می‌دهد که: «جهالتِ خدا از انسان حکیمانه‌تر است و ناتوانیِ خدا از مردم تواناتر.»[۲۱] خدا فقط گناهکارانی را می‌بخشد که، با معیارهای صرفاً انسانی، سزاوار مجازات شناخته شوند. قدرت خدا در چیزی نمودار می‌شود که به چشم آدمی ضعیف می‌آید. در جایی که لوریا به مریدان قباله‌گرای آموخته بود که خدا را فقط در شادی و آرامش می‌توان جست، لوتر ادعا می‌کرد که «خدا فقط در رنج و صلیب عیسا ـ یافتنی‌ست.»[۲۲] او از این دیدگاه با فلسفه‌یِ مدرسی درمی‌افتد و فرق می‌گذارد میان تئولوگ دروغین که هوشمندیِ آدمی را به رخ می‌کشد و «به وجه پنهانِ خدا نظر دارد، پنداری که می‌توان به روشنی فهمیدشان» و تئولوگ راستین «که وجه پیدا و آشکار خدا را از طریق رنج و صلیب عیسا می‌فهمد.»[۲۳] آموزه‌های تثلیث و تن‌یافته‌گی، آن جور که پدران کلیسا ساخته و پرداخته بودند، مشکوک می‌نمودند. پیچیده‌گی‌شان گواه بر دروغین بودن «تئولوژیِ جلال» بود.[۲۴] با این حال لوتر به راست‌کیشی نیکیه‌ای، افه‌سوسی کالخدونی وفادارماند. در واقع نظریه‌یِ «بخشایش»اش بر خداییت مسیح و مقام تثلیث‌منداش متکی بود. این آموزه‌های سنتی در تجربه‌یِ مسیحی ژرف‌تر از آن نشسته بودند که لوتر و کالون بتوانند در آن‌ها شک کنند، ولی لوتر فرمول‌بندی‌های دشوار فهم تئولوژهای دروغین را طرد می‌کند. وقتی او با این آموزه‌هایِ مسیحاشناسیک پیچیده روبه‌رو می‌شود، می‌پرسد: «این‌ها برای من چه فرقی می‌کنند؟» تنها چیزی که او نیاز دارد بداند این است که مسیح نجات‌دهنده‌ی اوست. لوتر حتا به امکان اثبات وجود خدا شک می‌کند، تنها «خدا»یی که می‌توان از استدلال‌های منطقی استنتاج کرد، همچون استدلال‌های توماس آکویناس، همان خدای فیلسوفانِ ناموحد است.[۲۵] وقتی لوتر می‌گوید ما از طریق «ایمان» بخشوده شده‌ایم، منظوراش اختیار کردن ایده‌های درست درباره‌ی خدا نیست. او در یکی از خطبه‌های‌اش می‌گوید: «ایمان، به اطلاعات و دانش و یقین احتیاجی ندارد، بلکه لازمه‌اش آن است که آزادانه خود را واگذار کنیم و در راه نیکیِ ناشناخته، نیازموده و احساس نشده‌یِ او، خطرها را به

جان بخریم.»[۲۶] او راه چاره‌های پاسکال و کی‌رکه گور برای حل مسأله‌یِ ایمان را پیش‌بینی کرده بود. ایمان نه به معنای یقین به گزاره‌های یک اعتقاد و نه «باور» به نظراتی راست و درست است. بلکه ایمان جهشی‌ست در تاریکی به سوی واقعیتی که باید بتوان دل و جان به او سپرد. ایمان «گونه‌ای دانش و تاریکی‌ست که هیچ چیز را نمی‌تواند ببیند.»[۲۷] لوتر تاکید داشت که خدا بحث نظری در باب ماهیت‌اش را سخت ممنوع کرده است. تلاش برای رسیدن به او تنها با توشه‌یِ عقل، خطربار است و به نومیدی می‌کشد، زیرا همه‌یِ آنچه که در آن صورت بدان دست خواهیم یافت، همانا قدرت، حکمت و دادگری خدا هستند که تنها می‌توانند مایه‌یِ ترسِ گناهکارانِ محکوم شوند. مسیحیان به جای بحث عقلانی باید حقیقت‌های آشکار کتاب مقدس را بگیرند و آن‌ها را از آنِ خود کنند. او در Small Catechism نشان می‌دهد که در این باره چه باید کرد:

من معتقدم که عیسا مسیح، زاده‌یِ پدر از ابدیت، و نیز مسیحِ انسان، فرزندِ مریم باکره، خداوندگار من است؛ همانی که مرا، این بنده‌ی گمگشته و محکوم را نجات بخشیده و از همه‌ی گناهان، از مرگ و از قدرت شیطان رهایی داده است، آنهم نه با زر و سیم، که با خون مقدس و ارجمنداش و با رنج‌ها و مرگ معصومانه‌اش تا مگر من از آنِ او شوم، در زیر سایه‌یِ او و در ملکوت‌اش به سرآورم و در رستگاری و آمرزیده‌گیِ جاودانه او را خدمت گزارم، چه او از مرگ برخاسته و تا ابد زنده و فرمانرواست.[۲۸]

لوتر پرورده‌ی تئولوژیِ مدرسی بود، ولی به شکل‌های ساده‌ترِ ایمان روی آورد و ناسازگاری خود را با تئولوژیِ خشکِ سده‌یِ چهاردهم، که در فرونشاندن ترس‌های وی ناتوان بود، نشان داد. با این حال سخنان خودش را هم مثلاً وقتی می‌خواهد خوب توضیح دهد که ما چه‌گونه بخشوده می‌شویم، به آسانی نمی‌شود فهمید. آگوستین، قهرمانِ لوتر، گفته بود عادلانه گی‌ای که نصیب فرد گناهکار می‌شود از آنِ او نیست، مگر از آنِ خداست. لوتر این گفته را تابِ ظریفی می‌دهد. آگوستین گفته بود که این عادلانه گی خدایی پاره‌ای از ما می‌شود؛ لوتر می‌گوید این عادلانه گی بیرون از وجود فرد گناهکار می‌ماند ولی خدا به آن چنان می‌نگرد که گویی از آنِ ماست. جالب این که جنبش اصلاح دین خود به آشفته گیِ اصول دینی دامن زد و از آن میان آموزه‌های نوی سر برآوردند که

هر یک پرچمی شدند برای فرقه‌ای با همان بغرنجیِ برخی از آموزه‌های که می‌خواستند جایگزین‌شان شوند.

لوتر مدعی بود که با دوباره فرموله کردن اصل بخشایش، از نو زاییده شده است ولی راست‌اش به نظر نمی‌رسد که همه‌ی دلهره‌های‌اش دست از سراش برداشته بوده باشند. او همچنان مردی مضطرب، خشمگین و خشن بود. تمام دین‌های بزرگ گفته‌اند که محک کامیابی هر معنویتی میزان جوش‌خورده‌گی‌اش با زندگیِ روزینه است. به دیدِ بودا، آدمی پس از روشنگری باید «به کوی و برزن بازگردد» و مهر ورزیدن به همه‌یِ زندگان را در عمل به کار بندد. هر بینشِ دینیِ راستینی از آرامش و صفا و مهر نشان دارد. اما لوتر یهودستیزی سرسخت بود و زن‌گریز. از همخوابه‌گی دلزده بود و می‌هراسید و معتقد بود باید همه‌یِ دهقانانِ شورشی را از دمِ تیغ گذراند. باوراش به خدایی خشمناک از او آدمی خشماگین ساخته بود و گفته‌اند که همین دشمن‌خویی‌اش به جنبش اصلاحِ دین گزندی بزرگ رسانید. در آغاز کاراش به عنوان یک اصلاحگر، کاتولیک‌های سنتی بسیاری از نظرات‌اش را پذیرفتند، و همین خود می‌توانست جانی تازه در کلیسا بدمد. ولی روش‌های خشونت‌بار او، آنان را بیش از آن که باید به او مظنون ساخت.[۲۹]

درازمدت که بنگریم، لوتر کم‌اهمیت‌تر از ژان کالون (۱۵۶۴-۱۵۰۹) است. اصلاحات سوییسیِ او بیش از اصلاحات لوتر در آرمان‌های رنسانس ریشه داشتند و بر خُلق و خویِ در حال پیدایش غربی ژرف تاثیر نهادند. در پایان سده‌یِ شانزدهم مذهب کالون به منزله‌یِ دینی بین‌المللی جا افتاده بود و، خوب یا بد، قادر بود جامعه را دگرگون سازد و به مردم این روحیه را بدهد که باور کنند که خواستن توانستن است. افکار کالونی مایه‌یِ الهام انقلاب پاکدینی (Puritan) در انگلستان زمان اولیور کرمول در ۱۶۴۵ و کوچ‌نشین‌سازی در نیوانگلند در دهه‌یِ ۱۶۲۰ شد. اندیشه‌های لوتر پس از مرگ‌اش از چارچوب آلمان فراتر نرفت، ولی افکار کالون پیشرونده‌تر بودند. مریدان‌اش تعالیم او را گسترش دادند و موج دوم جنبش اصلاح دین را برانگیختند. همان جور که هیو ترُوِر رُپر تاریخدان یادآور شده است، پیروان مذهب کالون آسان‌تر از پیروان مذهب کاتولیک می‌توانند ترک مذهب کنند؛ بنابر مثل مشهور، «یک بار کاتولیک، همیشه کاتولیک». با این حال مذهب کالون تاثیر خاص خود را دارد و اگر ترک هم بشود باز به شیوه‌های دنیوی خود را نشان می‌دهد.[۳۰] این به ویژه در ایالات متحد جور درمی‌آید. بسیاری از

آمریکاییانی که دیگر به خدا اعتقاد ندارند، به اخلاقِ کاریِ پاکدینی و به باورِ کالونیِ برگزیده بودن روی می‌آورند و خود را یک «ملت برگزیده» می‌بینند با پرچم و آرمان‌هایی که هدفی نیمه خدایی دارند. پیش از این دیدیم که دین‌های بزرگ همه به یک معنی آفریده‌یِ تمدن و یا دقیق‌تر بگوییم، محصول شهراند و زمانی پدید آمدند که طبقات سوداگرِ ثروتمند در راه کسبِ برتری بردم و دستگاه چندخداییِ قدیم بودند و می‌خواستند سرنوشت خود را در دست‌های خود بگیرند. گزارش کالون از مسیحیت نیز به ویژه برای بورژوازیِ در شهرهای روبه رشدِ اروپا کشش داشت، چراکه اینان می‌خواستند یوغ سلسله مراتب سرکوبگری را از دوش‌های خود بردارند.

کالون نیز مانند تئولوگ سوییسیِ پیش از خود، هولدریش تسوینگلی (۱۵۲۱-۱۴۸۵)، چندان علاقه‌ای به اصول جزمی نداشت. دلمشغولی او بیش‌تر جنبه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی دین بودند. او می‌خواست به دیانتی ساده‌تر و متکی به کتاب مقدس بازگردد ولی با آن که اصطلاحات آموزه‌یِ تثلیث ریشه در کتاب مقدس نداشتند، او هوادار آن شد. کالون در کتاب‌اش ***نهادهای دین مسیحی*** می‌نویسد خدا ندا درداده که او یکی‌ست ولی «به روشنی هم گفته که در سه شخص وجود دارد.»[31] در سال ۱۵۵۳ او به اعدام تئولوگ اسپانیایی، سِروِتوس، که تثلیث را منکر شده بود، امر داد. سِروِتوس از اسپانیای کاتولیک گریخته و به جنوا، شهر کالون، پناه جسته بود و سخن‌اش هم این بود که او به دینِ رسولان و آباءِ اولیه‌یِ کلیسا، که هرگز چیزی از آموزه‌یِ عجیب و غریب تثلیث نشنیده بودند، بازگشته است. بحث سِروتوس این بود که در **عهد جدید** هیچ چیزی نیست که با تک‌خداییِ قاطعِ متون یهودی سازگاری نداشته باشد. آموزه‌یِ تثلیث ساخته و پرداخته‌یِ آدمی‌ست و «ضمیر انسان را از شناخت مسیحِ راستین دور می‌سازد و خدایی سه پاره به ما عرضه می‌کند.»[32] دو تن اصلاحگرِ ایتالیایی نیز در این باب با او همداستان بودند جورجیو بلندراتا (۱۵۹۰-۱۵۱۵) و فاستوس سوچینوس (۱۶۰۴-۱۵۳۹) که هر دو به جنوا گریخته بودند ولی متوجه شدند که تئولوژی‌شان ریشه‌ای‌تر از جنبشِ اصلاح دین سویس است؛ آنان حتا از دید سنتی غربی در بابِ کفاره نیز جانبداری نمی‌کردند. عقیده داشتند که انسان نه با مرگ مسیح، که تنها با «ایمان» یا توکل به خدا آمرزیده می‌شود. سوچینوس در کتاب‌اش **مسیح نجات‌بخش** به اصطلاح راست کیشی نیکیه‌ای را رد می‌کند. اصطلاح «پسر خدا» ربطی به ماهیت خداییِ عیسا ندارد

بلکه صرفاً می‌خواهد بگوید که او عزیزدردانه‌یِ خداست. او نمرد تا کفاره‌یِ گناهان ما را بدهد بلکه آموزگاری بود که «راه رستگاری را نشان داد وآموزاند.» آموزه‌یِ تثلیث هم چیزی نیست مگر افسانه‌ای خیالی، یک هیولاسازی، که «مشمئزکننده‌ی عقل» است و مومنان را تشویق می‌کند که به سه خدای جداگانه ایمان بیاورند.[۳۳] بلندراتا و سوچینوس، پس از اعدام سِروتوس، به لهستان و ترانسیلوانیا در رومانی گریختند و مذهب «یکّه‌باور»شان را با خود بردند.

تسوینگلی و کالون بر تصورات سنتی از خدا تکیه می‌کردند و به سانِ لوتر، بر حاکمیت مطلق او انگشت می‌نهادند. این نه صرفاً حکمی روشنفکرانه، که حاصل تجربه‌یِ شخصیِ فشرده‌ای بود. تسوینگلی در آگوست ۱۵۱۹، اندکی پس از آغاز کار کشیشی‌اش در زوریخ، به طاعونی مبتلا شد که بیست و پنج درصد از مردم شهر را کشت. او امیداش پاک ناامید شد و دریافت که برای نجات خود هیچ کاری نمی‌تواند بکند. او هیچگاه برای طلب یاری دست دعا به درگاه قدیسان برنداشته بود و از کلیسا نخواسته بود برای‌اش کاری بکند، مگر همواره از خدا یاری می‌جست. پس این دعایِ کوتاه را سرود:

بکن آنچه خواهی
مرا نیست هیچ کاستی
من‌ام جام تو
توانی مرا بازسازی
و یا بشکنی[۳۴]

تسلیم شدن‌اش یادآور تسلیم «اسلام» است. مسیحیان اروپای غربی، همانند یهودیان و مسلمانان در مرحله‌ای از روند تحول‌شان، که می‌شود با هم قیاس‌شان کرد، دیگر میانجی نمی‌خواستند بلکه بیش از پیش احساس می‌کردند که خود در برابر خدا پاسخگو هستند. کالون نیز اصلاحگریِ دینیِ خود را بر پایه‌یِ حاکمیت مطلق خدا قرار داد. او از تجربه‌یِ نوکیشی‌اش چندان چیزی نگفته است. تنها در کتاب‌اش *اندر تفسیر مزامیر* می‌گوید که کار خدا بوده است. او سخت اسیر دم و دستگاه کلیسایی و «خرافات پاپی» بوده و نه می‌توانسته و نه می‌خواسته که از آن‌ها بِبُرَد و تنها خدا را می‌بایست تا او را

از جا بکند: «سرانجام خدا با افسار پنهانِ مشیت‌اش مرا به مسیری دیگر انداخت... با این سر به راه شدنِ ناگهانی، او ذهنی را رام کرد چندان لجوج که به سن و سال‌اش نمی‌آمد.»[۳۵] مهار همه چیز به دست خدا بود و کالون پاک بی‌اختیار، ولی احساس می‌کرد که درست به خاطر همین آگاهی از کاستی‌ها و ناتوانی‌اش، ماموریتی ویژه به وی سپرده شده است.

چرخش‌های دینی تند، از زمان آگوستین در مسیحیت غربی معمول بود. آیین پروتستان سنت بریدن تند و تیز از گذشته را ادامه داد و به چیزی رسید که فیلسوف آمریکایی ویلیام جیمز دین «از نوزاده شده» برای «ارواح بیمار»[۳۶] می‌نامیداش. مسیحیان از نو در ایمان تازه‌ای به خدا زاده شدند و میانجی‌هایی را که در قرون وسطا میان آنان و خدا قرار گرفته بودند، از پیش پا برداشتند. کالون گفت مردم به خاطر ترس و دلهره‌هاشان به قدیسان حرمت می‌گذاشته‌اند. می‌خواسته‌اند با به دست آوردنِ دلِ نزدیکانِ خدایِ خشمگین، او را آرام کنند. با این همه، پروتستان‌ها با رَد این قدیس‌گرایی، از دلهره‌ی همانندی در خود خبر می‌دهند. وقتی درمی‌یابند که از قدیسان کاری برنمی‌آید، بخش بزرگی از ترس و دشمنی‌ای که دیری نسبت به این خدای سخت‌گیر احساس کرده بودند، به صورت واکنشی تند و تیز در آنان جلوه‌گر می‌شود. اومانیستِ انگلیسی توماس مور در بسیاری از مواردی که قدیس‌پرستی همچون بت‌پرستی محکوم می‌شد، نفرت شخصی یافته است.[۳۷] این امر در تصویر شکنیِ خشونت‌بار خود را نشان می‌داد. بسیاری از پروتستان‌ها و پاکدینان، طعن و لعنِ عهد عتیق در مورد شبیه‌سازی خدا را بدجور به جد گرفتند و پیکره‌هایِ قدیسان و مریم باکره را درهم شکستند و بر روی دیوارنگاری‌هایِ کلیساها و کلیساهایِ جامع آب پنبه زدند. این سودازده‌گی حکایت از آن داشت که آنان همانقدر از رنجاندنِ این خدایِ نازک طبع و حسود بیم داشتند که زمانی که قدیسان را نیایش می‌کردند تا برای‌شان پادرمیانی کنند. همچنین نشان می‌داد که این شور و شوق در پرستشِ خدا، نه از ایمانِ محض، که از همان انکار مضطربانه‌ای که اسرائیلیانِ کهن را واداشته بود تیرک‌های اشراح را بیندازند و بارانِ دشنام بر ایزدانِ همسایگان ببارند، سرچشمه می‌گرفت.

از کالون بیش‌تر به خاطر تقدیرباوری‌اش نام می‌برند، ولی در واقع این امر نکته‌یِ محوری در اندیشه‌های وی نبود. تقدیر، پس از مرگ او در کالونیسم اهمیت بنیادی

یافت. مشکلِ آشتی دادنِ همه توانی و همه‌دانی خدا با اختیاردار بودنِ آدمی، از تصوری انسان‌انگارانه از خدا آب می‌خورد. چنان که گذشت، مسلمانان در سده نهم میلادی با این مشکل دست و پنجه نرم کردند و راهی منطقی یا عقلی برای‌اش نیافتند. در عوض بر رازمندی و ناپژوهیدنی بودن خدا تاکید نهادند. مسیحیان ارتودوکس یونانی هرگز چنین مشکلی نداشتند زیرا تناقض را پذیرفته بودند و آن را سرچشمه‌ی الهام و روشنایی می‌دانستند ولی در غرب، که دید شخصی‌بینانه نسبت به خدا همه‌گیر بود، این مشکل همواره مایه‌ی جدل بود. مردم چنان از «خواست خدا» دم می‌زدند که انگار او هم انسانی‌ست با همه‌یِ گرفت و گیرهای ما و همچون حاکمی زمینی بر جهان فرمان می‌راند. با این حال کلیسای کاتولیک با این پندار که خدا نفرین‌شدگان را پیشاپیش به دوزخ ابدی محکوم ساخته، مخالف بود. چنان که آگوستین با این که اصطلاح «تقدیر» را برای تصمیم خدا در نجات برگزیدگان به کار می‌بَرَد ولی قبولِ ندارد که پاری از ارواح گمگشته محکوم به لعنت ابدی‌اند، گرچه این نتیجه‌ی منطقیِ افکار اوست. کالون در کتاب‌اش «نهادها» بسیار کم به موضوع «تقدیر» می‌پردازد. به گفته‌یِ او، به دور و بر خود که نگاه می‌کنیم به نظر می‌رسد که انگار خدا به برخی از مردم عنایت خاصی دارد. چرا پاری به انجیل گوش می‌دهند ولی کسانی دیگر اعتنایی ندارند؟ آیا عمل خدا خودسرانه و ناعادلانه است؟ کالون می‌گوید نه. انتخاب ظاهری برخی و طرد دیگران خود نشانه‌ی راز خداست[۳۸]، این مشکل که عشق خدا و دادگری‌اش با هم کنارآمدنی نیستند، راه‌حلی عقلانی ندارد. کالون از این بابت بیش از اندازه خود را به دردسر نمی‌اندازد چرا که چندان علاقه‌ای به دگم‌ها ندارد.

اما پس از مرگ‌اش که کالونی مذهبان می‌خواستند خود را از یک سو از لوتری مذهبان و از سوی دیگر از کاتولیک‌های رُم جدا کنند، تئودور بِز (۱۶۰۵-۱۵۱۹) که در ژنو دست راست کالون و پس از وی رهبری را به دست گرفته بود، تقدیر را وجه افتراق مذهبِ کالون قرار داد. او با منطقی کوبنده، تناقض را از پیش پا برداشت. خدا قدرقدرت است، یعنی که انسان برای رستگاری خود هیچ کاری نمی‌تواند بکند. خدا تغییرناپذیر است و احکام‌اش عادلانه و ابدی‌اند. بنابراین از روزِ ازل رای‌اش بر این قرار گرفته که پاری را نجات بخشد، و برای بقیه لعنت ابدی مقدر فرموده است. بودند کالون مذهبانی که از ترس به این آموزه‌یِ ظالمانه پشت کردند. یاکوب آرمینیوس هلندی عقیده داشت

که این نمونه‌ای از تئولوژیِ بد است زیرا از خدا چنان سخن می‌گوید که پنداری او یک انسان است. ولی کالون مذهبان می‌گفتند خدا را مثل هر پدیدار دیگری می‌توان عینی گرفت و درباره‌اش بحث کرد. آنان هم به سان پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها در کار پروراندن ارسطوباوریِ تازه‌ای بودند که بر اهمیت منطق و متافیزیک تاکید می‌ورزید. اما این با ارسطوباوریِ توماس آکویناس قدیس فرق داشت، زیرا تئولوگ‌های جدید آنقدر که به روش عقلی ارسطو علاقه‌مند بودند، دلبسته‌ی درونمایه‌ی اندیشه‌اش نبودند. می‌خواستند مسیحیت را سیستم عقلی و همبسته‌ای معرفی کنند که از استدلال قیاسیِ استوار بر اصول بدیهی شناخته‌شده برآمده است. البته این یک شوخی بیش نبود زیرا اصلاحگران همه‌گی چنین بحثی عقلانی درباره‌ی خدا را مردود شمرده بودند. تقدیرباوریِ کالونی نشان داد که وقتی در تناقض و رمز و راز خدا شاعرانه نظر نکنیم و بخواهیم تفسیر منطقی چفت و بست‌داری از آن به دست دهیم، چه پیش خواهد آمد. وقتی به جای دادن تفسیری نمادین از کتاب مقدس، بخواهیم معنایی سرراست از آن بیرون بکشیم، تصور خدای آن ناممکن می‌شود. تصور این که خدایی پاسخگوی همه‌ی پیشامدهای روی زمین باشد، به تناقضی نامعقول می‌انجامد. خدای کتاب مقدس دیگر نماد واقعیتی برین نیست، بلکه می‌شود جباری استبداد پیشه و ظالم. آموزه‌ی تقدیر نشان‌دهنده‌یِ محدودیت‌های چنین خدای شخصی شده‌ای‌ست.

تجربه‌یِ دینی پاکدینان از کالون الهام می‌گیرد. آنان خدا را یک مبارزه می‌دانند که مهر و شادمانه‌گی درِ آن راه ندارد. از یادداشت‌ها و خود-زندگینامه‌هاشان برمی‌آید که همه‌ی هم و غم‌شان تقدیر و وحشتِ آمرزیده نشدن بوده‌است. همه در فکر ایمان آوردن بودند و بنابراین درگیر ماجرای خشن و پرعذابی می‌شدند که در آن «گناهکار» و راهبر معنوی‌اش برای نجات‌روح او به «مبارزه» برمی‌خاستند. فرد توبه‌کار می‌بایست بارها سرشکسته‌گی‌های جدی‌ای را تاب آورد و یا آنقدر در نومیدی از لطف خدا به سر بَرَد تا به وابسته‌گیِ مطلق خود به خدا پی ببرد. این ایمان‌آوری اغلب با عقده‌گشایی روانی همراه بود، با چرخشی ناسالم از دلتنگی محض به سرخوشی‌ای مستانه. تاکید بسیار بر دوزخ و لعن و نفرین و همراه شدن این‌ها با خودکاوی بیش از اندازه، کار بسیاری را به افسرده‌گی کشانید. گویا خودکشی همه‌گیر شده بود. پاکدینان این را کار شیطان می‌دانستند، شیطانی که به نظر می‌رسد به اندازه‌یِ خدا در زندگی ایشان حضوری قدرتمند داشت.[۳۹]

پاکدینی بُعد مثبتی هم داشت. به مردم که تا آن زمان کارکردن را برده‌گی می‌شمردند، غرورِ کاری بخشید و اینک مردم کار را «فراخوان» می‌دانستند. معنویت قیامت‌نگری، کسانی را به کشف دنیای نوبرانگیخت. ولی بدی‌اش این بود که خدای پاکدینان مایه‌ی دلشوره و ناشکیبایی کسانی می‌شد که خود را از برگزیدگان نمی‌دیدند.

اکنون کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها به چشم دشمن به هم می‌نگریستند، ولی در واقع برداشت و تجربه‌شان از خدا بسیار شبیه به‌هم بود. پس از همایش کلیسای ترنت (۶۳-۱۵۴۵) تئولوگ‌های کاتولیک نیز به هواداری از تئولوژیِ نو ارسطویی برخاستند که خداپژوهی را به علمی از علوم طبیعی فرومی‌کاست. اصلاحگرانی چون ایگناسیوس لویولا (۱۵۵۶-۱۴۹۱) بنیادگذار انجمن عیسا یا فرقه‌ی یسوعی، با پروتستان‌ها همداستان شد که باید خدا را سرراست تجربه کرد و از او تنها و تنها برای خود الهام گرفت. هدف از *تمرین‌های روحی* که او برای یسوعیان نخستین فراهم آورد، انگیختن ایمان نو در آن‌ها بود، ایمانی که هم می‌توانست تجربه‌ای ویرانگر و دردآور باشد و هم سخت شادی‌آفرین. مرید می‌بایست زیرنظر یک راهنما، سی روزی خلوت کند و در خود بکاود و در خود فرو شود. این ممارست‌ها یادآور معنویت پاکدینی و در واقع دوره‌ای فشرده و بس کارا در عرفان بودند. بسیاری از عارفان به روش‌هایی دست پیدا کرده بودند همانند روش‌هایی که روانکاوی کنونی به کار می‌برند. برای همین است که کاتولیک‌ها و انگلیکن‌ها امروزه به جای روش‌های مدرنِ روان درمانی از این تمرین‌ها هم بهره می‌گیرند.

در عین حال ایگناسیوس از خطرهای عرفان دروغین آگاه است. او نیز چون لوریا، اهمیت رامش و شادی را گوشزد می‌کند و در کتاب‌اش *قواعد تمایز ارواح* درباره‌ی احساساتیگری بیش از اندازه که برخی پاکدینان را به گزافه‌کاری کشانده بود، به مریدان هشدار می‌دهد. او احساسات مختلفی را که به هنگام خلوت‌نشینی یحتمل به مرید دست می‌دهد به دو دسته احساساتی که سرچشمه‌ی خدایی و شیطانی دارند تقسیم می‌کند. خدا آرامش، امید و شادی و «پرواز روح» است در حالی که ناآرامی، اندوهگنی، سترونی و پریشانی همه از شیطان‌اند. ایگناسیوس خود نسبت به خدا احساسات تندی داشت، چندان که از شوق او به گریه می‌افتاد و یک بار نیز گفت که بی‌این احساسات زندگی نتوان کرد. ولی او با عواطفِ افسارگسیخته میانه‌ای نداشت و بر لزوم انضباط

برای سفر به سوی یک نفس جدید پای می‌فشرد. او، همچون کالون، مسیحیت را آن چنان که در *تمرین‌ها* آورده بود، رویارویی با مسیح می‌دانست. اوجِ کار «درنگیدن برای دست یافتن به عشق» است که با آن که آدمی «همه چیز را آفریده‌های نیکی خدا و بازتاب‌های آن»[۴۰] می‌بیند. در نظر ایگناسیوس جهان پُر است از خدا، در جریان این قدسی‌انگاری، شاگرداناش به یاد می‌آورند که:

> بارها دیده‌ایم که چه‌گونه حتا خُرده‌ترین چیزها روح وی را به اوج وتا به خدا می‌برند، خدایی که حتا در ناچیزترین چیزها بزرگ‌ترین است. با دیدنِ گیاهی خُرد، یک برگ، یک گل یا یک میوه، کرمی‌ناچیز یا جانوری‌بی‌مقدار، ایگناسیوس می‌توانست به آسمان‌ها پرواز کند و به اندرون چیزها که به دور از دسترس حواس است راه یابد.[۴۱]

یسوعیان نیز همانند پاکدینان، خدا را نیروی پویایی می‌دانستند که می‌توانست آنان را از اعتماد و انرژی سرشار کند. زمانی که پاکدینان دل به دریا زدند و اقیانوس اطلس را در نوردیدند تا در نیوانگلند جایگزین شوند، تبلیغگرانِ دینی یسوعی راهیِ همه‌یِ سرزمین‌ها شدند. فرانسیس خاویِیر (۱۵۵۲-۱۵۰۶) مسیحیت را به هند و ژاپن شناساند، مَتئو ریچی (۱۶۱۰-۱۵۵۲) انجیل را به چین برد و روبر دو نوبیلی (۱۶۵۶-۱۵۷۷) به هند. بسیاری از یسوعیان، باز هم مانند پاکدینان، دانشورانی پرشور بودند و می‌گویند که نخستین‌انجمن‌علمی، نه انجمن‌سلطنتی لندن یا Accademia del Cimento، که انجمن عیسا بوده است.

با این همه گویا کاتولیک‌ها هم به اندازه‌ی پاکدینان دچار دردسر بودند. جوری که ایگناسیوس خود را چندان گناهکار می‌دید که می‌خواست جسداش را پس از مرگ در زباله‌ها بیندازند تا طعمه‌ی سگان و پرندگان شود. پزشکاناش به وی هشدار می‌دادند که اگر به هنگام عبادت آن همه گریه کند ممکن است کور شود. ترزای آویلا اصلاحگر زندگی زنانه در صومعه‌های فرقه‌ی کارملیت، از تصور جایگاهی که در دوزخ برای‌اش در نظر گرفته شده بود، همواره دچار وحشت بود. به نظر می‌رسد که قدیسان بزرگ زمانه، جهان و خدا را مخالفانی آشتی‌ناپذیر می‌دیدند. فرد، تا نجات یابد، باید چشم از جهان و احساسات طبیعی بپوشد. ونسان دو پُل که زندگی را با نیکوکاری و خیرات سر می‌کرد، از خدا می‌خواست که عشق پدر و مادر را از او بگیرد. جین فرانسیس دو شانتال،

بنیادگذار فرقه‌ی دیدارگران [مریم مقدس]، برای رفتن به دیر نزد راهبگان، بدن پسراش را لگدمال کرد و گذشت. پسر، خود را روی درگاه انداخته بود تا نگذارد مادراش برود. رنسانس تلاش کرده بود آسمان و زمین را با هم آشتی دهد، ولی اصلاحگریِ کاتولیکی کوشید آن دو را از هم جدا کند. خدا ممکن است کاتولیک‌های اصلاح گشته‌ی غرب را کارا و نیرومند ساخته باشد ولی شادمان‌شان نکرده است. دوره‌ی اصلاح دین، زمانه‌یِ ترس بزرگ از هردو سو بود؛ زمانه‌ی طرد و نفی خشونت‌بار گذشته، و نیز محکوم‌سازی‌ها و تکفیرهای گزنده، وحشت از نوآوری در دین و کژآیینی، خود گنهکاربینیِ بس اغراق‌آمیز و دلشوره برای دوزخ. در سال ۱۶۴۰ کتاب جنجالی کورنلیوس ین سن، کاتولیک هلندی، با نام آگوستینوس بیرون آمد که مانند مذهب کالون، خدایِ هراس‌آوری داشت که برای همه، بجز برگزیدگان، لعنت ابدی مقدر کرده بود. طبیعی‌ست که کالون مذهبان این کتاب را ستودند که: «آموزه‌ی نیروی مقاومت‌ناپذیر لطف خدا راکه درست و همخوان با آموزه‌ی اصلاح گشته است تعلیم می‌دهد.»[۴۲]

راستی این وحشت و نومیدی از برای چه بود؟ زمانه، زمانه‌یِ دلهره‌های بی‌تک و پایان بود. جامعه‌ی جدیدی استوار بر علم و تکنولوژی داشت سر برمی‌آورد تا به زودی جهان را فتح کند. ولی گویا خدا قادر نبود از این ترس و وحشت بکاهد و آرامشی را، که مثلاً یهودیان سفاردی در کارهای اسحق لوریا یافته بودند، فراهم کند. مسیحیان غربی گویی همواره خدا را باری بر دوش احساس کرده بودند و اصلاحگران، که آمدند آن دلهره‌های دینی را تسکین دهند، انگار در نهایت کار را بدتر کردند. خدای غرب، که به اعتقاد مردم، میلیون‌ها نفر را از پیش به لعنت ابدی گرفتار کرده بود، از خدایِ خشنِ ترتولیان یا آگوستین در تیره‌ترین روزهاشان، نیز ترسناک‌تر بود. آیا این نیست که مردمی که در ساختن مفهومی از خدا، آگاهانه تخیل می‌کنند و قدرتِ تصور خود را در اساطیر و عرفان به‌کار می‌اندازند، بهتر می‌توانند رویدادهای تلخ و دردناک را از سر بگذرانند، تا آنانی که اسطوره‌های راجع به خدای خود را خشک و ظاهری تفسیر می‌کنند؟

در واقع در پایان سده شانزدهم بسیاری از مردم اروپا احساس می‌کردند که دین بی‌اعتبار شده است. آنان از این که کاتولیک‌ها، پروتستان‌ها را می‌کشتند و پروتستان‌ها، کاتولیک‌ها را، دیگر به تنگ آمده بودند. صدها نفر به عنوان شهید جان خود را بر سرِ عقیده‌هایی گذاشتند که درستی و نادرستی‌شان اثبات‌شدنی نبود. فرقه‌هایی رنگارنگ با

آموزه‌هایی جوراجور برای آمرزش، از هر سو سبز شدند. اینک بسی راحت‌تر می‌شد از میان این همه تئولوژی یکی را برگزید. بسیاری نیز مانده بودند که با این تنوع چه کنند. پاری هم احساس می‌کردند که یافتن ایمان از هر زمانی دشوارتر شده است. به همین خاطر هم بود که در این مرحله از تاریخِ خدایِ غربی، مردم به پیگرد «بی‌خداها» رو آوردند که گویا همچون «جادوگران»، این دشمنانِ دیرینه خدا و همدستِ شیطان، همه جا پیدا شده بودند. می‌گفتند این بی‌خداها وجود خدا را انکار می‌کنند و با فراخواندن مردم به این مرام، شیرازه‌یِ جامعه را از هم می‌پاشند. ولی در واقع بی‌خدایی به معنای امروزین کلمه در آن زمان ناممکن بود. همان گونه که لوسیَن فِور در کتاب ماندگاراش ***مسئله‌یِ بی‌ایمانی در سده شانزدهم*** نشان می‌دهد، مشکلات مفهومی بر سر راهِ انکار وجود خدا در آن زمان چندان زیاد بودند که حل‌شان ممکن نبود. دین بر تمام شئوناتِ زندگیِ فرد حاکم بود، از تولد تا غسل تعمید و مرگ و خاکسپاری در گورستان کلیسا. تمام کرد و کارهای روزانه، که ناقوس کلیسا موعدشان را تعیین می‌کرد و مومنان را به عبادت فرامی‌خواند، سراپا رنگِ باورهای دینی یا نهادهایِ دینی داشتند. دین بر زندگیِ کاری و عمومی چیره‌گی داشت و حتا اصناف و دانشگاه‌ها نهادهایی دینی بودند. به نوشته‌یِ فِور، خدا و دین چندان همه جا باش بودند که به فکر کسی نمی‌رسید بگوید: «مسیحیت بر سراسر زندگی ما حاکم است! آن بخش از زندگی که از زیر نفوذِ دین بیرون آمده است در قیاس با آنچه که هنوز دین بر آن‌ها حاکم است و سرسامان و شکل‌شان می‌دهد، بسی ناچیز است!»[۴۳] حتا اگر آدمی استثنایی به بینشی عینی‌نگر دست می‌یافت و می‌توانست از چیستیِ دین و خدا بپرسد، هیچ پشتیبانی در فلسفه یا علم روزگاراش نمی‌یافت. تا وقتی مجموعه‌ای از بحث‌های همبسته، که هر یک از آن‌ها خود بر گروهِ دیگری از اثبات‌های علمی استوار باشد، پدید نمی‌آمد، هیچ‌کس نمی‌توانست وجود خدا را، که دین‌اش بر زندگیِ سیاسی، زیباشناسی، عاطفی و اخلاقی اروپا سایه افکنده بود، انکار کند. بدون این پشتگرمی، انکار وجود خدا هوسی بود و گذرا که درخور توجه جدی نبود. همان جور که فِور نشان داده است، در زبانی مردمی چون زبان فرانسوی، نه واژگان و نه واژآراییِ بایسته برای شک‌آوری وجود داشت. واژه‌هایی مانندِ «مطلق»، «نسبی»، «علیت»، «مفهوم» و «شهود» هنوز به کار نیامده بودند.[۴۴] همچنین باید به یاد داشت که هنوز هیچ جامعه‌ای در جهان دین را، که چون قانونی طبیعی بدیهی می‌نمود، کنار

نگذاشته بود. تنها در پایان سده نوزدهم بود که یک چند از اروپاییان دریافتند که امکان نفی هستیِ خدا وجود دارد.

پس وقتی مردم یکدیگر را به «اَته‌ایسم» یا بی‌خدایی متهم می‌کردند، منظورشان چه بود؟

دانشمند فرانسوی مَرَن مِرسِن (۱۶۴۶-۱۵۸۸) که عضو فرقه‌یِ متعصب فرانسیسکن بود، اعلام داشت که تنها در پاریس ۵۰۰۰۰ بی‌خدا هستند ولی بیشترینه‌یِ این بی‌خدایان او، به خدا باور داشتند. این بود که پیِرکَرَن، دوست میشل مونتانی، در رساله‌اش **سه حقیقت** (۱۵۸۹) از مذهب کاتولیک دفاع می‌کند ولی در کارِ بزرگ‌اش در ***بابِ دانایی*** بر شکننده‌گیِ عقل پای می‌فشارد و مدعی می‌شود که آدمی تنها از راه ایمان می‌تواند به خدا برسد. مِرسِن این را نمی‌پسندد و با بی‌خدایی یکی می‌انداش. یکی دیگر از کسانی که او نکوهش می‌کند، خِرَدباورِ ایتالیایی جوردانو برونو (۱۶۰۰-۱۵۴۸) است، گرچه برونو به خدایی رواقی که روح، سرآغاز و فرجامِ هستی بود، باور داشت. مِرسِن هر دوِ این مردان را «اَته‌ایست» می‌نامد زیرا با نظرشان درباره‌یِ خدا توافق ندارد، و نه بدین سبب که آنان وجودِ هستیِ برین را منکراند. کمابیش بر همین روال، چند خدایی‌هایِ امپراتوری رُم، یهودیان و مسیحیان را «اَته‌ایست» می‌نامیدند زیرا عقیده‌شان درباره‌یِ خدا با عقیده‌یِ خودشان فرق داشت. در سده‌های شانزدهم و هفدهم کلمه‌یِ «اَته‌ایست» تنها برای کوبیدنِ دیگری به کار می‌رفت. مردم دشمنان‌شان را «اَته‌ایست» می‌خواندند، درست همان جور که در اواخر سده نوزدهم و اوایل سده بیستم به مردم اَنگِ «آنارشیست» یا «کمونیست» می‌زدند.

پس از جنبش اصلاح دین، مردم دلواپسیِ دیگری نسبت به مسیحیت پیدا کردند. «اَته‌ایست» نامیدن، همانندِ جادوگر (و یا آنارشیست و یا کمونیست) نامیدن کسی، همانا فرافکنیِ دلهره‌های فروخورده بود. از دلواپسیِ نهان درباره‌یِ ایمان خبر می‌داد و می‌شد همچون ترفندی برای ترساندنِ خداپرستان و تشویق‌شان به زندگیِ با فضیلت به کار آورده شود. تئولوگ کلیسای انگلیسی، ریچارد هوکر (۱۶۰۰-۱۵۵۴) در کتاب‌اش ***قوانین دستگاه رهبری کلیسا***، مدعی شد که دو جور بی‌خدا وجود دارد. یکی گروه کوچکی که به خدا اعتقاد ندارند و دو دیگر گروه بس بزرگ‌تری که چنان می‌زیند که انگار خدا وجود ندارد. مردم به این فرق، چندان توجهی نداشتند و بیش‌تر به نوع دومی

و عملیِ بی‌خدایی نظر داشتند. بنابراین توماس بیرد در کتاب‌اش ***نمایشخانه‌ی احکام خدا*** (۱۵۹۷) فردِ بی‌خدایِ تخیلی‌اش، تقدیرِ خداییِ نامیرایی روح و زندگی پس از مرگ را رد می‌کند، ولی وجود خدا را منکر نمی‌شود. جان وینگفیلد در رساله‌اش کالبدشناسی اَته ایسم پنهان و آشکار (۱۶۳۴) ادعا می‌کند: «آدمِ ریاکار اَته‌ایست است؛ آدمِ شرور اَته ایستی معلوم‌الحال است؛ آدم مغرور، بی‌پروا و پربادِ‌دماغ اَته‌ایست است؛ آن که نمی‌آموزد یا اصلاح نمی‌پذیرد اَته‌ایست است.»[۴۵] در نگاهِ شاعر ویلزی ویلیام وُن (۱۶۴۱-۱۵۷۷) که در دست‌اندازی به نیوفاوندلَند شرکت داشت، اته‌ایست کسی‌ست که اجاره‌بها را بالا می‌بَرَد یا املاک عمومی را ضبط می‌کند. درام‌نویس انگلیسی توماس نَش (۱۶۱۰-۱۵۷۴) عقیده داشت که آدم‌های بلندپرواز، آزمند، سیری‌ناپذیر، لافزن و روسپیان همه و همه اته‌ایست هستند.

اصطلاح «اَته‌ایست» یک دشنام بود. هیچ کس خوش نداشت خود را اَته‌ایست بنامد. این هنوز آن نشانی نبود که بتوان با غرور به سینه زد. با این همه، در سده‌های هفدهم و هژدهم مردم غرب به جایی رسیدند که انکار خدا نه تنها ممکن بلکه خواستنی شد. علم پشتیبانِ چنین دیدی بود. با این حال خدای اصلاحگران از این علم نوین بهره‌مند شد. لوتر و کالون هر دو به حاکمیت مطلق خدا باور داشتند و از این رو نظر ارسطو در این باب که طبیعت نیروهایی ذاتی خود دارد را رد کرده بودند. آنان معتقد بودند که طبیعت به همان اندازه هیچکاره است که یک فرد مسیحی، چه تنها کاری که او می‌تواند بکند این است که عطیه‌ی رستگاری را از خدا بپذیرد و خود هیچ کاری برای خود نمی‌تواند انجام دهد. کالون به خصوص مطالعه‌ی علمیِ طبیعت را که خدای نادیدنی خود را از رهگذرِ آن می‌شناساند، سفارش می‌کند. علم و ***کتاب مقدس*** هیچ ناسازگاری باهم ندارند. خدا در این کتاب خود را با محدودیت‌های آدمی سازگار کرده است، درست همان جور که سخنوری توانا اندیشه‌ها و سخنان خود را با توانِ فهم شنوندگان همتراز می‌کند. کالون می‌گوید روایت آفرینش نمونه‌ای از چنین زبان کودکانه‌ای ست که مسائلی رازآمیز و بغرنج را برای ذهنیت ساده‌یِ مردمان فهم‌پذیر کرده تا همه به خدا ایمان آورند.[۴۶] پس این کتاب را نباید تحت‌لفظی گرفت.

اما کلیسای کاتولیک رمی همواره چنین آزاداندیش‌نبود. در سال ۱۵۳۰ ستاره‌شناسی لهستانی نیکولاس کوپرنیکوس رساله‌اش ***شش دفتر در باب گردش اجرام آسمانی*** را به

پایان می‌بَرَد و در آن می‌گوید که خورشید مرکز جهان است. این کتاب اندکی پیش از مرگ وی در ۱۵۴۳ بیرون می‌آید و کلیسا آن را در شمارِ آثار ممنوعه جای می‌دهد. در ۱۶۱۳ ریاضیدان اهل پیزا، گالیلئو گالیله‌یی ادعا می‌کند که تلسکوپی ساخته که ثابت می‌کند دستگاه کوپرنیکی حقیقت دارد. پس جنجال به پا می‌شود. گالیله به دادگاهِ دینی فراخوانده می‌شود. از او می‌خواهند از گفته‌یِ خود توبه کند و به زندان بی‌مدت محکوم‌اش می‌کنند. البته همه‌یِ کاتولیک‌ها با این رای موافق نبودند ولی کلیسای کاتولیک، در زمانه‌ای که روحیه‌یِ محافظه‌کاری همه‌گیر بود، مثل همه‌یِ نهادهای دیگر خود به خود با هر تغییری مخالف بود. فرق کلیسا با نهادهای دیگر در این بود که او قدرت داشت مخالفان را مطیع سازد و دستگاهی بود که به خوبی کار می‌کرد و در تحمیل یکنواختی فکری کاراییِ مهیبی داشت. این بود که محکومیت گالیلئو، مانع پژوهش علمی در دیگر کشورهای کاتولیک شد. بسیاری از دانشمندان برجسته چون مَرَن مِرسِن، رنه دکارت و بِلز پاسکال به ایمان کاتولیکی خود وفادار بودند. مورد گالیلئو پیچیده است و من قصد ندارم به همه‌یِ پی‌آمدهای سیاسیِ آن بپردازم. اما واقعیتی در این ماجرا هست که اهمیت دارد و آن این که کلیسای کاتولیک رُمی نظریه‌یِ خورشید مرکزی را به این سبب محکوم نکرد که ایمان به خدای پروردگار را به خطر می‌انداخت، بلکه از آن رو که با کلام خدا در کتاب مقدس خوانایی نداشت.

در محاکمه‌یِ گالیلئو بسیاری از پروتستان‌ها نیز دلواپس بودند. لوتر و کالون هیچ یک کوپرنیکوس را محکوم نکرده بودند ولی فیلیپ ملانکتون، دستیار لوتر، نظریه‌یِ گردش زمین به دور خورشید را رد کرد زیرا با برخی از قسمت‌های کتاب مقدس نمی‌خواند. این فقط نگرانی پروتستان‌ها نبود. کاتولیک‌ها هم پس از شورای ترانت شور خاصی در مورد کتاب مقدس خود پیدا کرده بودند، یعنی ترجمه‌ی لاتین کتاب مقدس به وسیله‌ی قدیس جروم که به Vulgate معروف بود. به گفته‌ی مفتش اسپانیایی لئون کاسترو در ۱۵۷۶: هیچ تغییری نباید داده شود که با متن لاتین کتاب مقدس وفق نداشته باشد، خواه یک جمله، یک نتیجه‌ی کوچک، یک عبارت کوچک، یک واژه، یا یک سیلاب یا یک سرسوزن.

همان سان که دیدیم در گذشته پاره‌ای از خردباوران و عارفان از تفسیر ظاهری کتاب مقدس و قرآن دست برداشته و به تفسیر نمادین روی آورده بودند. اینک پروتستان‌ها و

کاتولیک‌ها ایمان خود را بر برداشت سربه‌سر ظاهری کتاب استوار می‌کردند. کشف‌های علمی گالیلئو و کوپرنیکوس مایه‌ی دردسرِ اسماعیلیان، صوفیان یا عارفانِ قباله نمی‌شدند ولی برای کاتولیک‌ها و پروتستان‌هایی که بر فهم ظاهری متن تاکید داشتند، مشکل‌آفرین شدند. چه‌طور می‌شد نظریه‌ی گردش زمین به دور خورشید را با این آیه‌های تورات آشتی داد: «ربع مسکون نیز پایدارگردیده و جنبش نخواهد خورد. آفتاب طلوع می‌کند و به جایی که از آن طلوع نموده می‌شتابد. ماه را برای موسم‌ها ساخت و آفتاب مغرب خود را می‌داند.»[۴۷] مردان کلیسا از پاره‌ای از سخنان گالیلئو مضطرب می‌شدند. اگر چنان که او می‌گوید، بر روی ماه زندگی باشد، پس آن مردم چه طور می‌توانند فرزندان آدم باشند و چه طور از کشتیِ نوح پیاده شده‌اند؟ نظریه‌ی حرکت زمین که با عروج مسیح به آسمان‌ها جور درنمی‌آید؟ کتاب مقدس می‌گوید که زمین و آسمان‌ها برای خاطر انسان آفریده شده‌اند. این چه طور می‌تواند درست باشد وقتی که گالیلئو ادعا می‌کند زمین هم یکی از بسیار سیاره‌هایی ست که به گرد خورشید می‌چرخند؟ بهشت و دوزخ هم جاهایی واقعی تلقی می‌شدند و مشکل می‌شد جای آن‌ها را در سیستم کوپرنیکی مشخص کرد. مثلاً همه معتقد بودند، همان سان که دانته گفته، دوزخ در مرکز زمین است. کاردینال روبرت بلارمین، دانشمند یسوعی که مجلس نوبنیاد برای تبلیغ در راه ایمان، در باب گالیلئو با او رایزنی کرد، جانب سنت را می‌گیرد: «دوزخ جایی‌ست در زیر زمین، جدا از قبور.» به دید او دوزخ باید در مرکز زمین باشد و در بحث نهایی خود از عقل سلیم کمک می‌طلبد:

> حرف آخر را عقل سلیم می‌زند. شکی نیست که عاقلانه‌اش این است که محل شیاطین و اشرار باید تا حد ممکن از جایگاه فرشتگان و آمرزیدگان به دور باشد. محل زندگی آمرزیدگان (همان طورکه مخالفان هم تصدیق می‌کنند) در بهشت است و هیچ جایی به بهشت دورتر از مرکز زمین نیست.[۴۸]

استدلال بلارمین امروزه خنده بر لب می‌آورد. حتا مصرترین کسانی که به گفته‌های کتاب همان جور که هست باور دارند، دیگر فکر نمی‌کنند که دوزخ در مرکز زمین باشد. ولی بسیاری از مردم از نظریه‌های علمی دیگری که در کیهان‌شناسی‌ای بس بغرنج جایی برای خدا نمی‌بینند، به خود لرزیده‌اند.

در روزگاری که ملاصدرا داشت به مسلمانان می‌آموزاند که بهشت و دوزخ در جهانِ خیالیِ درون هر فرد است، مردان فرهیخته‌یِ کلیسا، از جمله بلارمین، اصرار داشتند که بهشت و دوزخ مکان‌هایی جغرافیایی دارند. به هنگامی که عارفان قباله روایت توراتیِ آفرینش را از نو تفسیری نمادین به دست می‌دادند و مریدان را هشدار می‌دادند که این اسطوره را همان جور که هست نبینند، کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها پافشاری می‌کردند که کتاب مقدس را باید ریز به ریز همان جور که هست فهمید. این باعث می‌شد که اساطیر دینی سنتی در برابر علم جدید آسیب ببینند و با گذشت زمان چنان شود که بسیاری از مردم دیگر نتوانند اعتقادی به خدا پیدا کنند. تئولوگها مردم را برای این رودررویی آینده آماده نمی‌کردند. از زمان راه افتادن جنبش اصلاح دین و پیدایش شور و شوق تازه برای فلسفه‌ی ارسطو در میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها، آنان از خدا چنان بحث می‌کردند که انگار واقعیتی عینی‌ست. همین باعث شد که عاقبت بی‌خدایان جدید در پایان قرن هژدهم و آغاز قرن نوزدهم یکسره خدا را کنار بگذارند.

لئونارد لِسیوس (۱۶۲۳-۱۵۵۴) تئولوگ یسوعیِ بسیار بانفوذ در رساله‌اش *مشیت خدایی* گویا با خدای فیلسوفان بیعت می‌کند. وجود این خدا را می‌شد مثل دیگر امور واقعی زندگی به طور علمی اثبات کرد. طراحی جهان هستی، که نمی‌توانسته محصول تصادف باشد، خود اشاره به وجود جنباننده و پاسدارنده‌ای آغازین است. اما خدای لسیوس هیچ ویژه‌گی مسیحی ندارد. امری واقعی‌ست که هر انسان عاقلی می‌تواند کشف‌اش کند. لسیوس از عیسا چندان چیزی نمی‌گوید. از سخنان‌اش برمی‌آید که وجود خدا را می‌توان با عقل سلیم، از مشاهدات عادی و فلسفه و همسنجیِ دین‌ها و فهم همگانی استنباط کرد. خدا همردیف چیزهای دیگر شده بود، همچون انبوه چیزهایی که دانشمندان و فیلسوفان در غرب به کاوش‌شان آغاز کرده بودند. فیلسوفان مسلمان شک نداشتند که دلایل‌شان برای وجود خدا درست‌اند ولی همدینان‌شان سرانجام به اینجا رسیدند که خدای فیلسوفان ارزش دینیِ چندانی ندارد. توماس آکویناس شاید می‌خواسته بگوید که خدا پدیداری از پدیدارها، منتها برترین‌شان در زنجیره‌یِ هستی‌ست ولی اعتقاداش این بود که این بحث‌های فلسفی هیچ ربطی به خدای عرفانی‌ای که او در عبادت‌های‌اش تجربه می‌کند ندارد. ولی در آغاز سده‌یِ هفدهم، تئولوگ‌ها و کشیش‌هایِ برجسته همچنان به بحث درباره وجود خدا، بر پایه‌هایِ یکسره

عقلانی، ادامه دادند. برخی تا امروز نیز ادامه داده‌اند. علوم جدید که این بحث‌ها را رد کردند، شک کردن در وجودِ خدا آغاز شد. به جای آن که مفهوم خدا نمادی از واقعیتی گرفته شود که، به معنای عادی کلمه، وجود ندارد و تنها با اعمال عبادی و مراقبه دریافتنی‌ست، روزبه‌روز هر دم بیش‌تر پذیرفته شد که خدا نیز امری واقع از امور واقعی‌ست. در نوشته‌های تئولوگی چون لسیوس می‌توان دید که اروپا به مدرنیته که نزدیک می‌شد، خودِ تئولوگ‌ها ساز و برگ لازم برای ردّ خدا را در اختیارِ اَته‌ایست‌هایِ آینده می‌نهادند؛ همان خدایی که ارزش دینیِ چندانی نداشت و در بسیاری از مردم به جای امید و ایمان، ترس برمی‌انگیخت. مسیحیان پس از دوره‌یِ اصلاح دین، همانند فیلسوفان و دانشمندان، خدای تخیلیِ عرفان را رها کردند و روشنگری را نزد خدای عقل جستند.

۹

روشنگری

در پایان سده‌ی شانزدهم، غرب به راهی از فناوری افتاد که جامعه‌ای سر به سر متفاوت و آرمان بشریِ تازه‌ای از آن زاده شد. و همین به ناچار بر برداشت غرب از نقش و ماهیت خدا تاثیر نهاد. دستاوردهای غرب تازه صنعتی شده و کارآمد، راستایِ تاریخ جهان را نیز تغییر دادند. سایر کشورهای دنیای تمدندار دیدند که نادیده گرفتنِ جهان غرب ـ مثل زمانی که در پسِ قافله‌یِ تمدن‌های بزرگ بود ـ و نیز کنار آمدن با آن روز به روز دشوارتر می‌شود. از آنجا که پیش از آن هیچ جامعه‌ای به چنان چیزهایی دست نیافته بود، این غرب مشکلاتی آفرید که تازه‌یِ تازه بودند و دست‌وپنجه نرم کردن با آن‌ها سخت دشوار بود. اسلام تا سده‌یِ هژدهم قدرتِ جهانیِ برتر در آفریقا، خاورمیانه و حوزه‌یِ مدیترانه بود. گرچه رنسانس سده پانزدهم مسیحیت غربی را از برخی جنبه‌ها از اسلام پیش انداخته بود، ولی قدرت‌های مسلمان به آسانی می‌توانستند به زورآزمایی ادامه دهند. عثمانیان همچنان در اروپا پیش می‌تاختند و مسلمانان می‌توانستند در برابر کاشفان پرتغالی و سوداگرانی که در پی‌شان آمدند، ایستاده‌گی کنند. اما در اواخر سده‌یِ هژدهم چیره‌گیِ اروپا بر جهان آغاز شد و سرشت دستاوردهایش خود می‌رساند که بقیه کشورهای دنیا ممکن نبود بتوانند با او همپایی کنند. انگلستان بر هند فرمانروایی یافت و اروپا تا جایی که جا داشت جهان را مستعمره‌یِ خود ساخت. تمدن غربی دامن می‌گسترد و سکولاریسم را همراه می‌برد، همانی که زندگیِ اینجهانی را مستقل از خدا می‌خواست.

اما راستی این جامعه‌ی مدرنِ فنّاور چه در چنته داشت؟ تمام تمدن‌های پیشین اساس‌شان بر کشاورزی بود. خودِ نام تمدن هم می‌رساند که این شیوه زندگی در شهرها پدید آمده بوده است، یعنی در جایی که می‌بایست گروهی از سرآمدان باشند که زندگی‌شان از مازاد تولید کشاورزی دهقانان تامین شود و وقت و مایه‌ی فرهنگ‌آفرینی را داشته باشند. باور به یک خدا، در همان زمانی که سایر ایده‌ئولوژی‌های دینی بزرگ سر بر می‌آوردند، در شهرهای خاورمیانه و اروپا پدید می‌آید. اما همه‌ی این تمدن‌هایِ کشاورزی بنیاد، آسیب‌پذیر و وابسته‌ی متغییرهایی چون غله، برداشت محصول، آب و هوا و فرسایشِ خاک‌اند. امپراتوری‌ها گسترش می‌یابند و تعهدات و مسئولیت‌های هرچه بیش‌تری بر عهده می‌گیرند و سرانجام تا آخرین ذره‌ی منابع محدودشان را به مصرف می‌رسانند و پس از رسیدن به اوج قدرت به ناگزیر فرومی‌افتند. اما غرب نوین به کشاورزی وابسته نبود. مهارت فنی‌اش او را از وابسته‌گی به شرایط محلی و تغییرات موقتی ظاهری آزاد می‌کند. انباشت سرمایه در منابعی اقتصادی شکل می‌گیرد که ــ تا همین اواخر ــ گمان می‌رفت تا به ابد نوشدنی باشند. غرب در فرآیند مدرن شدن، یک رشته تغییرات بنیادی را از سر می‌گذراند. صنعتی می‌شود و کشاورزی‌اش دگرگون می‌گردد و در پیِ این همه، «روشنگری» فکری و سیاسی و انقلاب‌های اجتماعی را به خود می‌بینند. طبیعی‌ست که این تغییرات سترگ بر درکِ انسان از خود تاثیر می‌نهند و او را به بازنگریِ رابطه‌اش با آن واقعیت غایی که بنا به عرف «خدا» می‌نامیدنداش، می‌کشانند.

در این جامعه‌ی فنیِ غرب کارها به ناگزیر رشته رشته می‌شوند. نوآوری‌هایِ اقتصادی و اجتماعی و فکری نیازمند کارشناسانی در بسیاری از زمینه‌ها هستند. چنان که دانشمندان بیش از پیش به کاراییِ فزاینده‌ی ابزارسازان وابسته می‌شوند. صنعت همانقدر به ماشین‌ها و منابع انرژی تازه احتیاج دارد که به نظریه‌های جدید علمی. رشته‌های گوناگونِ کاری درهم می‌تنند و رفته‌رفته به یکدیگر وابسته‌گی درونی پیدا می‌کنند. رشته‌ای رشته‌ی دیگر را در زمینه‌ای دیگر، که شاید تا آن زمان ربطی به آن نداشت، بال و پر می‌دهد. این فرایند انباشنده است. دستاوردهای یک رشته در رشته‌ای دیگر به‌کار می‌افتند و همین خود بر کارایی‌شان تاثیر می‌نهد. سرمایه به طور سیستمانه از نو سرمایه‌گذاری می‌شود و در همین روند چندین و چند برابر می‌شود. این تغییراتِ

درهم بافته، نیرویی می‌شوند پیشرونده و به ظاهر بازنایستادنی. مردم از هر دسته و گروهی پای‌شان به فرآیند مدرنیته و حوزه‌هایِ دمادم فزاینده باز می‌شود. تمدن و دستاوردهای فرهنگی، دیگر تنها در اختیار تنی چند از نخبگان نیستند، بلکه به کارگران کارخانه‌ها، معدنکاران ذغال سنگ، کارگران چاپخانه و صحافان وابسته‌اند که نه فقط افرادی زحمتکش که خریدارانِ بازاری رو به گسترش‌اند. سرانجام لازم می‌آید که این رده‌های پایین جامعه باسواد شوند تا ــ کم و بیش ــ از ثروت نصیبی ببرند و از این رهگذر نیازِ دم‌افزون به کارایی تامین شود. افزایش عظیم باروری تولید، انباشت سرمایه و گسترش بازارهای توده‌ای و نیز پیشرفت‌های فکریِ تازه در علم کار را به انقلابی اجتماعی‌کشاندند. قدرت اشرافیتِ زمین‌دار ناچیز شد و بازوی مالیِ بورژوازی جای‌اش را پر کرد. این کاراییِ تازه در امر سازمان اجتماعی نیز خود را نشان داد. چنان که اندک‌اندک غرب در این زمینه به تراز دیگر کشورهای جهان چون چین و امپراتوری عثمانی رسید و سپس از آنان پیش افتاد. در ۱۷۸۹، سال انقلاب فرانسه، خدمات عمومی را براساس کارایی و بهره‌وری ارزیابی می‌کردند. حکومت‌های مختلف اروپا می‌بایست خود را بازسازی و قوانین‌شان را بازبینی کنند تا بتوانند با اوضاع دمادم تغییریابنده‌یِ مدرنیته همپایی کنند.

این همه، در نظام دینیِ دوران کشاورزی، که قوانین را تغییرناپذیر و خدایی می‌دانست، تصور کردنی نبود. این نشانه‌یِ خودگردانیِ جدیدی بود که فنی‌گری به جامعه غربی ارزانی کرد و مردم دریافتند که این خودِ آن‌ها هستند که باید درباره‌یِ کار و بار خود تصمیم بگیرند، چیزی که پیش‌تر هرگز به آن نیندیشیده بودند. همان سان که دیدیم، نوآوری و دگرگونی در جامعه‌های سنتی هراسی ژرف برپا کرده بود، جامعه‌هایی که تمدن را شکننده می‌انگاشتند و در برابر هر چیز که ارتباط‌شان را با گذشته می‌بُرید، می‌ایستادند. اما جامعه‌یِ فنی مدرنی که غرب ارائه داد، پیشروی و گسترشِ مدام می‌طلبید. تغییر، امری نهادینه و بدیهی دانسته شد. نهادهایی چون انجمن سلطنتی در لندن، مراکزی شدند برای گردآوری دانش جدید. کارشناسان علوم تشویق شدند که با پژوهش‌های خود این فرآیند را یاری رسانند. نهادهای علمی جدید به جای آن که کشف‌های خود را مخفی کنند، می‌خواستند دانش را میان همه پخش کنند تا در تمام زمینه‌ها هرچه بیش‌تر ببالند. بنابراین، روحیه‌یِ محافظه‌کارِ کهنه‌یِ تمدن‌های دیگر،

در غرب جای خود را به تغییرخواهی و باور به عملی بودنِ تحول مداوم سپرد. نسلِ پیر، دیگر مثل گذشته نمی‌ترسید که نکند جوانان‌اش به کژراه بیفتند، بلکه دوست داشت فرزندان‌اش بهتر از خودش زندگی کنند. اسطوره‌ی تازه‌ای بر تاریخ سایه‌افکن شد، اسطوره‌ی پیشرفت، که البته دستاوردهای بزرگی داشته ولی اکنون که ویرانگریِ محیط‌زیست به ما فهمانده که این شیوه‌ی زیست به همان اندازه‌ی شیوه‌ی گذشته آسیب‌پذیر است، شاید، کم‌کم دریابیم که این اسطوره هم مانندِ سایرِ اسطوره‌هایی که قرن‌ها الهام‌بخش آدمی بوده‌اند، ساخته‌گی‌ست.

در همان حال که اشتراک در منابع و کشفیات مردم را به هم نزدیک می‌کرد، کارشناسی شدن‌ها به ناگزیر مردم را باز هم دور می‌ساخت. تا آن زمان، یک روشنفکر امکان‌اش را داشت که از همه‌ی دانش‌های زمانه توشه‌ای اندوزد. چنان که فیلسوفان مسلمان در پزشکی و زیبایی‌شناسی هم دستی تمام داشتند. در واقع فلسفه، از آنچه که باورداشتِ کلّ واقعیت است، گزارشی همبسته و جامع به شاگردان می‌داد. در سده‌ی هفدهم روند کارشناسی شدن، که نشانِ ویژه‌ی جامعه غربی شد، کم‌کم خود را نمایاند. ستاره‌شناسی، شیمی و هندسه هر یک راه خود در پیش گرفتند. تا جایی که امروزه دیگر ممکن نیست کارشناس یک رشته‌ای بتواند در رشته‌ی دیگری هم مهارت پیدا کند. این شد که روشنفکران بزرگ کمتر از گذشتگان خود را پاسدار سنت می‌دیدند. آنان، مانند دریانوردانی جوینده‌ی جاهای جدید، کارشان پوییدن بود. به خاطر جامعه، به مسیرهای پیموده نشده پا می‌نهادند. آنان خیال افکندن طرحی نو در سر می‌پختند و در این راه مقدسات را زیر پا می‌گذاشتند و قهرمانان فرهنگی می‌شدند. با مهار کردن هرچه بیش‌ترِ طبیعت، که روزگاری آدمی را در اسارت خود داشت، خوش‌بینیِ تازه‌ای نسبت به بشریت پدید آمد. مردم رفته‌رفته معتقد شدند که آموزشِ بهتر و قانون‌های کامل‌تر، روح انسان را روشنی می‌بخشند. این اعتماد تازه به قدرت‌های طبیعی آدمی، می‌رساند که مردم باورشان شده بود که با کار و کوشش می‌توانند به روشنگری برسند. انسان دیگر خود را مجبور نمی‌دید برای کشف حقیقت به سنت‌های موروثی، نهادها و یا به نخبگان ــ یا حتا به الهام از جانب خدا ــ تکیه زند.

با این حال، کارشناسی شدن به این معنا بود که کارشناسان بیش از پیش از دیدن کلّ محروم می‌شدند. در نتیجه دانشمندان و روشنفکرانِ نوآور احساس می‌کردند که باید

نظریه‌ای خاص خود در بابِ زندگی و دین بپردازند. می‌دیدند که دانش و شایسته‌گی‌اش این وظیفه را بر دوش آن‌ها نهاده که در جهان‌بینیِ مسیحی سنتی بازنگری و آن را با جهان‌بینی روز دمساز کنند. این روح علمی جدید، تجربه باور و تنها به مشاهده و آزمایش پشتگرم بود. پیش از این دیدیم که خردباوریِ دیرینه‌یِ فیلسوفان مسلمان بر ایمان به جهانی عقلانی استوار بود. اما در نظر دانشمندان غربی هیچ چیز این چنین بدیهی نبود و پیشاهنگان علم هرچه بیش‌تر خود را برای خطر کردن و درافتادن با مراجعِ پروپاقرص و نهادهایی چون کتاب مقدس، کلیسا و سنت مسیحی آماده می‌کردند. «دلایل» کهن دیگر برای اثبات وجود خدا قانع‌کننده نبودند و دانشمندان علوم طبیعی و فیلسوفان، سراپا شور و شوق نسبت به روش تجربی، همان جور که سایرِ پدیدارهای اثبات‌شدنی را اثبات می‌کردند، خود را ملزم به پژوهیدن در واقعیت عینی خدا می‌دیدند.

اَته‌ایسم در چشم همه هنوز سخت زننده بود. خواهیم دید که بیشترینه‌یِ فیلسوفان روشنگری به وجود خدا باور داشتند، ولی تنی چند پیدا شدند که می‌گفتند حتا وجود خدا را هم نباید بدیهی گرفت. شاید یکی از نخستین کسانی که به این نکته پرداخت و اَته ایسم را جدی گرفت، فیزیک‌دان، ریاضی‌دان و تئولوگ فرانسوی بِلِز پاسکال (۶۲-۱۶۲۳) بود. او پسرکی بود بیمار و زودرَس که به دور از دیگر کودکان بزرگ شد و نزد پدرِ دانشور خود آموزش دید. روزی از روزها پدر متوجه شد که بِلِز یازده ساله‌اش پیش خود اولین بیست و سه قضیه‌یِ هندسی اقلیدس را یاد گرفته است. در شانزده ساله‌گی او مطلبی در هندسه نوشت که دانشمندانی چون رنه دکارت نتوانستند قبول کنند که آن نوشته کارِ کسی به این سن و سال باشد. او ماشین حساب، بارومتر و یک پِرس هیدرولیک اختراع کرد. خانواده‌یِ پاسکال چندان دیندار نبودند، ولی در ۱۶۴۶ به مذهب یانسنیوس [تئولوگ هلندی] گرویده بود. ژکلین خواهرِ بِلِز یکی از پرشورترین هواداران این فرقه‌یِ کاتولیکی بود. در شب ۲۳ نوامبر ۱۶۵۴ بِلِز تجربه‌ای دینی را از سر گذراند که «از حدود ساعت ده و نیم شب تا نیم ساعتی پس از دل شب» طول کشید و به او نشان داد که ایمان‌اش بیش از اندازه پَرت و آکادمیک است. پس از مرگ‌اش، تکه یادداشتی دوخته بر جلیقه‌اش یافتند که خاطره‌اش از این الهام بر آن نوشته شده بود:

آتش

«خـدای ابراهیم، اسحق، خـدای یعقوب»، نه خـدای فیلسوفان و دانشمندان.

یقین، یقین، احساس، شادی، صلح

خدای عیسا مسیح.

خدای عیسا مسیح.

خدای من و خدای شما

جهان و همه‌یِ چیزها گو فراموش شوند جز خدا.

او را تنها و تنها بدان ره که انجیل‌ها آموخته‌اند می‌توان دریافت.[۱]

این تجربه‌یِ عرفانی، می‌رساند که خدای پاسکال با خدای سایر دانشمندان و فیلسوفانی که در همین فصل به آن‌ها خواهیم پرداخت، فرق دارد. این خدا نه خدای فیلسوفان که خدای الهام است و زورِ این نوایمانی، پاسکال را به همدستی با یانسنیوس مذهبان و بر ضد دشمنان اصلی‌شان یسوعیان، می‌کشاند.

ایگناسیوس جهانِ هستی را سراسر پُر از خدا دیده بود و یسوعیان را فراخوانده بود تا حس خدایی همه‌توان و همه جا باش را در خود بپرورند. پاسکال و یانسنیوس مذهبان، جهان را سرد و تهی و بی‌بهره از خدا می‌بینند. خدای پاسکال با آن که الهام‌بخش است، همچنان «خدایی نهان» است که با دلیل عقلی نمی‌توان پرده از رخ‌اش گشود. تاملات پاسکال در بابِ دین، با نام **تفکرات**، که پس از مرگ‌اش در ۱۶۶۹ بیرون آمد، از بدبینی ژرفی نسبت به حال و روز آدمی آب می‌خورد. در این نوشته همواره سخن از زشتی و پلیدیِ انسانی‌ست. حتا مسیح هم نمی‌تواند آن را چاره کند و «تا پایان کارِ جهان در اندوه می‌ماند.»[۲] احساس درمانده‌گی و غیبتِ هراسناک خدا، جلوه‌هایِ نمایان بخش بزرگی از معنویت در اروپای نوین‌اند. همین که **تفکرات** هنوز پُرخواننده است خود نشان می‌دهد که معنویتِ تیره‌گونِ پاسکال و خدای نهان‌اش از چیزی حیاتی در آگاهیِ دینیِ مغرب زمین حکایت دارند.

بنابراین، دستاوردهای علمی پاسکال، اعتماداش را نسبت به وضعیت بشری چندان بالا نبردند. او به بزرگیِ جهان هستی که می‌اندیشد، ترس بَرَش می‌دارد:

> حال و روز کور و رقت‌بار انسان را که می‌بینم، کل جهان هستی و بی‌زبانی‌اش را که می‌نگرم و انسان را که بی‌هیچ نوری به خود واگذار شده، انگار که در این گوشه کیهان گم شده باشد، بی‌آن که بداند چه کسی او را در آن جا گذاشته، برای چه کاری آمده، پس از مرگ چه به سرش خواهد آمد، ناتوان از فهم این همه، دچار وحشت می‌شوم، همچون کسی که در خواب به برهوتی می‌بَرنداش و بیدار که می‌شود خود را یکسره درمانده و بی‌راه نجات می‌یابد. آنگاه در شگفت می‌شوم که آیا این حال نزار مردم را به نومیدی نمی‌اندازد؟[۳]

این نوشته، یادآوریِ بجایی‌ست که خوش‌بینیِ شادمانه‌یِ آن عصر علمی را عمومیت ندهیم. پاسکال از رویارویی با جهانی که از اهمیت یا معنای نهایی تهی می‌نمود، به هراس می‌افتاد. هراس از بیدار شدن در جهانی ناشناخته، که هیچگاه دست از سر بشریت برنداشته بود، به ندرت چنین شیوا به بیان درآمده است. پاسکال با خودش بسیار رو راست بود. برخلاف بسی از مردم زمانه او باور داشت که هیچ راهی برای اثبات وجود خدا در دست نیست. پاسکال وقتی تصورش را می‌کرد که با آدمی بی‌اعتقاد به خدا بخواهد بحث کند، می‌دید که هیچ دلیلی برای قانع کردن‌اش نمی‌یابد. این رویدادی تازه در تاریخ تک‌خداپرستی بود. تا آن زمان هیچ کس به طور جدی در وجود خدا شک نکرده بود. پاسکال نخستین کسی بود که پذیرفت اعتقاد به خدا در این جهان جدیدِ دل‌انگیز به خودِ شخصِ بسته‌گی دارد و بس. از این نظر، او نخستین انسان مدرن است.

برخورد پاسکال با مسئله‌یِ وجود خدا، به لحاظ تاثیرات‌اش، کاری انقلابی‌ست ولی هیچ کلیسایی به طور رسمی زیر بارش نرفت. در کلّ، برهان‌شناسان مسیحی رویکردِ عقلانیِ لسیوس را، که در پایان فصل گذشته از آن یاد کردیم، بیش‌تر پسندیده‌اند. اما چنین رویکردی سرانجام‌اش خدای فیلسوفان است و نه خدایِ الهام‌بخشی که پاسکال تجربه کرده بود. به دیدِ او ایمان یک موضع‌گیریِ عقلی بر پایه‌یِ فهم همگانی نیست. یک قمار است. ممکن نیست بشود ثابت کرد که خدا وجود دارد، و ممکن هم نیست عقل بتواند ثابت کند خدا وجود ندارد: «ما نمی‌توانیم بدانیم [خدا] چیست و یا چه‌گونه است... عقل برای این پرسش جوابی ندارد. مغاکی ژرف و بی‌تَه ما را از هم جدا می‌کند. در تَهِ این فاصله‌یِ بی‌نهایت سکّه‌ای به هوا پرتاب می‌شود تا که شیر بیاید یا خط. شما

روی کدام شرط می‌بندید؟»[۴] اما این قمار یکسره ناعقلانی هم نیست. شرط‌بندی کردن روی خدا بُردش حتمی‌ست. پاسکال سپس می‌گوید اعتقاد به خدا را اگر برگزینیم، خطرش اندک ولی سودش نگفتنی‌ست. فرد مسیحی در ایمان‌ورزی که پیش برود از روشنگری پیوسته‌ای در خود آگاه می‌شود، آگاهی از حضور خدا که نشانه‌یِ مطمئن رستگاری‌ست. امید بستن به قدرتی بیرونی کار بی‌هوده‌ای ست؛ هر مسیحی خودش است و خودش.

این بدبینی پاسکال در *تفکرات* جبران می‌شود، آنهم با این فکر که پس از شرط‌بندی، خدا برای هر کس که او را بجوید، حجاب از چهره برمی‌گیرد. او از زبان خدا می‌گوید: «تو به جستن‌ام برنمی‌آمدی اگر که پیشتر‌ام نیافته بودی.»[۵] این راست است که انسان با بحث و منطق و یا آموزه‌های نهادِ کلیسایی به سوی آن خدای دوردست نمی‌رود، بلکه فرد مومن پس از آن که خود را به خدا تسلیم می‌کند احساس می‌کند عوض شده و «باایمان، شریف، فروتن، سپاسگزار، سرشار از همه‌یِ خوبی‌ها و دوستی واقعی»[۶] شده است. فرد مسیحی می‌بیند که زندگی معنا و اهمیت یافته و، برخلاف بی‌معنایی و نومیدی، ایمانی آفریده و احساسی نسبت به خدا پدید آورده است. خدا واقعیت است، زیرا ازش کار برمی‌آید. ایمان نه یقین عقلانی، که جهشی در تاریکی و تجربه‌ای‌ست که روشنگری اخلاقی به دنبال دارد.

رنه دکارت (۱۶۵۰–۱۵۹۶)، که یکی دیگر از انسان‌های نوین است، به توانِ عقلی آدمی در دست یافتن به راز خدا اطمینان بیش‌تری دارد. حرف او این است که عقل به تنهایی قادر است آن یقینی را که به دنبال‌اش می‌گردیم برای ما فراهم کند. او شرط‌بندیِ پاسکال را نمی‌پسندد و آن را برخاسته از تجربه‌ای سربه‌سر ذهنی می‌داند، گرچه استدلال خودش در اثبات وجود خدا هم از جورِ دیگری ذهنی‌گری آب می‌خورد. او بر آن می‌شود تا شک‌باوریِ رساله‌نویس فرانسوی میشل‌مونتنی (۹۲–۱۵۵۳) را که می‌گفت نه یقینی در کار هست و نه حتا احتمالی، رد کند. دکارت، این ریاضی‌دان و کاتولیک مومن، احساس می‌کند که برگماشته شده تا خردباوریِ تجربیِ نوین را به جنگ این شک‌باوری بفرستد. دکارت نیز مانند لسیوس معتقد است که عقل به تنهایی می‌تواند انسان را متقاعد کند که به حقیقت‌های دین و اخلاق، که او بنیادهای تمدن می‌داندشان، گردن گذارد. ایمان چیزی نمی‌گوید که نشود اثبات عقلانی برای‌اش یافت. پولس رسول

خود این نکته را در نخستین باب رساله به رمیان چنین بیان می‌کند: «چون که آنچه از خدا می‌توان شناخت در ایشان ظاهر است زیرا خدا آن را بر ایشان ظاهر کرده است. زیرا که چیزهای نادیده‌یِ او یعنی قوت سرمدی و خداییت‌اش از حین آفرینش عالم به وسیله‌یِ کارهای او فهمیده و دیده می‌شود.»[۷] دکارت سپس استدلال می‌کند که خدا را آسان‌تر و یقینی‌تر (facilius et certius) از هر چیز دیگری در هستی می‌توان شناخت. این در نوع خودش، به همان اندازه‌یِ شرط‌بندیِ پاسکال، انقلابی بود. به‌ویژه که برهان دکارت گواهیِ جهان بیرون را که پولس به سودِ خود-درون‌نگریِ روح پیش کشیده‌بود، رد می‌کند.

دکارت با سود جستن از روش تجربیِ ریاضیات عمومی خود که، گام به گام و منطقی به سوی ساده‌گی یا اصول اولیه پیش می‌رود، می‌کوشد دلیلی همان سان تحلیلی در اثبات وجود خدا بیاورد. ولی، برخلاف ارسطو، پولس و دیگر فیلسوفان تک‌خداییِ پیشین، او جهان هستی را همه بی‌خدا می‌بیند. طبیعت بی‌طرح و نقشه است. خوب که بنگریم، جهان نه سروسامانی دارد و نه نشانی از برنامه‌ریزیِ هوشمندانه در آن پیداست. بنابراین ممکن نیست بتوانیم هیچ گونه یقینی در باب اصول اولیه از طبیعت نتیجه بگیریم. دکارت حوصله‌یِ احتمال یا ممکن را ندارد. او در پیِ آن است که به همان نوع یقینی دست یابد که در ریاضیات هست. یقینی که همچنین می‌توان در قضیه‌های ساده و بدیهی یافت، مانند قضیه‌یِ: «آنچه که انجام شده نمی‌تواند انجام ناشده باشد»، که حقیقتی‌ست بی‌چون و چرا. یک بار نیز که کنار بخاری هیزمی نشسته و در خود فرورفته است این عبارت معروف به ذهن‌اش می‌رسد Cogito ergo sum می‌اندیشم پس هستم. دکارت، مانند آگوستین در هزار و دویست سال پیش از آن، دلیلِ وجود خدا را در آگاهی بشر می‌یابد. حتا شک، خود دلیل بر وجود یک شک‌آور است! ما از هیچ چیزی در دنیای بیرون نمی‌توانیم مطمئن باشیم، ولی می‌توانیم به تجربه‌یِ درونی خود اطمینان داشته باشیم. بحث دکارت همان استدلالِ هستی‌شناسیک آنسلم است که از نو پرداخته شده است. ما شک که می‌کنیم، چارچوب و ماهیت کرانمندِ خود ego آشکار می‌شود. با این همه، ما اگر از پیش برداشتی از «کمال» نداشته باشیم نمی‌توانیم تصوری از «نقص» پیدا کنیم. دکارت هم مانند آنسلم نتیجه می‌گیرد که کمالی که وجود نداشته باشد، تناقضی بیش نیست. پس همین که ما شک را تجربه می‌کنیم خود گویای آن است که باید هستی برتر و کاملی ــ خدا ــ وجود داشته باشد.

دکارت از این «برهان» وجود خدا، درست مثل نتیجه‌گیری در استدلال‌های ریاضی، حقایقی در باب ماهیت خدا را نتیجه می‌گیرد. در *گفتمان در روش* می‌گوید: «دست‌کم همانقدر یقین هست که خدا، همان که هستی کامل است، هست یا وجود دارد، که هر استدلال هندسی می‌تواند احتمالاً وجود داشته باشد.»[۸] درست همان جور که یک مثلثِ اقلیدس باید زاویه‌هایی داشته باشد تا روی هم بشوند صد و هشتاد درجه، هستیِ کاملِ دکارت نیز می‌بایست محمولاتی داشته باشد. تجربه‌ی ما که به ما می‌گوید جهان دارای واقعیت عینی و خدایی کامل است، خدایی که می‌بایست واقعی باشد، فریبکار نیست. بنابراین دکارت به جای این که جهان را به کار گیرد تا خدا را اثبات کند، مفهوم خدا را به کار می‌گیرد تا او بگوید به واقعیتِ جهان ایمان دارد. دکارت هم به اندازه‌ی پاسکال، منتها به شیوه‌ی خودش، خود را از جهان بیگانه احساس می‌کند. ذهن او به جای این که به جهان بیرون رو کند، به درونِ خود می‌گردد. اگرچه مفهوم خدا آدمی را نسبت به وجود خود مطمئن می‌کند و بنابراین برای شناخت‌شناسیِ دکارت ضروری‌ست، ولی روش دکارتی حکایتگرِ جداافتاده‌گی و خودمختاربینی‌ای ست که تصویر محوریِ غرب از انسان در زمانه‌یِ ماست. بیگانه‌گی از جهان و اتکا به خودِ مغرورانه، بسیاری را به انکار خدایی که انسان را به وابسته‌گی می‌اندازد، کشانده‌اند.

دین از همان آغاز دست زیر بالِ انسان گرفته بود تا با جهان پیوند یابد و در آن ریشه بگیرد. پرستش مکانِ مقدس، نخستین فکری‌ست که انسان درباره‌یِ جهان به سرش می‌افتد و همین او را کمک می‌کند تا در این دنیای هراس‌آور نقطه‌یِ اتکایی بیابد. مقدس‌سازیِ نیروهایِ طبیعت نشانه‌یِ شگفتی و ترسی‌ست که همواره بخشی از پاسخ انسان به طبیعت بوده است. حتا آگوستین، برخلاف همه‌یِ رنج و عذاب‌های‌اش، جهان را جای زیبایی‌های شگفت می‌داند. دکارت که فلسفه‌اش بر سنت درون‌نگریِ آگوستینی استوار است، حوصله شگفتی‌های هستی را ندارد. هر طور شده می‌بایست از رازآمیز نگاه کردن به زندگی پرهیز شود زیرا این از آنِ ذهنیتی ابتدایی بود که انسان متمدن از آن برگذشته بود. او در رساله‌اش ***شهاب‌ها*** می‌نویسد این طبیعی‌ست که «چیزهای بالاسر را بیش از چیزهای پایین‌تر از خودِ یا هم‌تراز با خود بستاییم.»[۹] برای همین بود که شاعران و نقاشان ابرها را عرشِ خدا می‌انگاشتند یا تصور می‌کردند که خدا بر روی ابرها شبنم می‌پاشد یا با دست خود بر کوه و صخره‌ها آذرخش پرتاب می‌کند.

> این امر مرا امیدوار می‌کند به این که، اگر ماهیت ابرها را چنان توضیح بدهیم که دیگر فرصت‌اش را پیدا نکنیم از آنچه در آن‌ها می‌بینیم یا هر آنچه از آن‌ها فرو می‌ریزد شگفت‌زده شویم، معتقد خواهیم شد که پس می‌شود علت‌های هر آنچه که بر بالای سر ماست و از همه ستایش برانگیزتر است را نیز بیابیم.

دکارت، ابر و باد و شبنم و آذرخش را رویدادهای فیزیکیِ محض می‌داند، تا همان سان که گفته شد، «هر گونه علت برای شگفت‌زده‌گی»[10] را از میان بردارد. اما خدای دکارت همان خدای فیلسوفان است که از خوب و بدِ روی زمین خبر ندارد. او نه در معجزه‌هایی که در کتاب مقدس آمده، مگر در قانون‌هایِ جاودانه‌ای که مقرر داشته خود را می‌نمایاند. در رساله‌یِ ***شهاب‌ها*** نیز آمده که مَنّ [سفر خروج ۱۶ آیه ۱۶ تا ۳۶ م.] که اسرائیلیان باستان در صحرا از آن خوردند، نوعی شبنم بوده است. این است که برهان‌تراشیِ بی‌هوده‌ای پیدا شده که تلاش می‌کند با یافتن توضیح عقلانی برای معجزه‌ها و اسطوره‌های کتاب مقدس حقانیت‌اش را به «اثبات» برساند. چنان که پنج هزار تَن غذا دادنِ مسیح را چنین تعبیر کرده‌اند که او مردمی را که در پنهان غذا با خود آورده بودند و از هم شرم داشتند، گفت خوردنی‌هاشان را رو کنند و میان خود تقسیم کنند. این تعبیر با همه‌یِ حُسن‌نیت‌اش، نمادپردازی‌ای را که گوهرِ این روایت انجیلی‌ست به فراموشی می‌سپارد.

دکارت همواره در قبولِ احکام کلیسای کاتولیک محتاط است و خود را یک مسیحی راست کیش می‌داند. او میان عقل و ایمان ناسازگاری نمی‌بیند. در رساله‌اش ***گفتمان در روش*** می‌گوید سیستمی هست که بشریت می‌تواند به یاری آن به حقیقت دست یابد و هیچ چیز دور از دستیازاش نیست. آنچه که ــ در هر سیستمی ــ بدان نیاز است، کاربردِ روش است و آنگاه است که می‌شود پیکری از دانش مطمئن فراهم آورد تا از هر گونه پریشانی و نادانی برکنار باشد. پس دیگر جایی برای دین باطنی نمی‌ماند و خدا، که خردباورانِ پیشین او را به دقت از دیگر پدیدارها جدا می‌کردند، اکنون در یک سیستمِ فکریِ بشری گنجانده می‌شود. عرفان تا پیش از ظهور پاکدینی فرصت نکرده بود در اروپا ریشه بدواند. بنابراین معنویتی که از رمز و راز و اسطوره مایه می‌گیرد و با آن‌ها پیوندی ژرف دارد، برای بسیاری از مسیحیان ناشناخته بود. در کلیسای دکارت نیز از

عارفان چندان خبری نیست و نظر خوشی نسبت به آنان وجود ندارد. خدای عارفان، که وجوداش به نحوه‌ی تجربه‌ی دینی وابسته بود، برای کسانی چون دکارت بیگانه بود. به دیدِ او اندیشه‌گری چیزی نیست جز فعالیتِ مغزی.

فیزیک‌دان انگلیسی آیزاک نیوتُن (۱۷۲۷-۱۶۴۲) که او نیز خدا را به سیستم مکانیکیِ خود فرومی‌کاهد، به همان اندازه‌یِ دکارت همه‌یِ فکر و ذکرش این است که مسیحیت را از رمز و راز تهی سازد. او نه از ریاضیات، که از مکانیک می‌آغازد زیرا معتقد است که دانشمندان نخست باید بتوانند یک دایره‌یِ درست رسم کنند و آنگاه در هندسه استاد شوند. برخلاف دکارت که وجود «من»، خدا و جهان را به ترتیب اثبات کرده بود، نیوتن می‌کوشد با توضیح جهان مادی و خدا همچون بخش ضرورِ این سیستم آغاز کند. در فیزیکِ نیوتن طبیعت یکسره بی‌کنش است و خدا یگانه سرچشمه‌یِ کنشگری. بنابراین خدا، مانند خدای ارسطو، چیزی نیست مگر ادامه‌یِ سامان مادی و طبیعی. نیوتن در کار بزرگ‌اش ***مبادی فلسفه‌ی طبیعی*** (۱۶۸۶)، بر آن می‌شود تا رابطه‌های میان اجرام زمینی و آسمانی را به زبان ریاضی چنان شرح دهد تا سیستمی جامع و همبسته بیآفرینند. مفهوم نیروی جاذبه را که می‌سازد، پاره‌های تشکیل‌دهنده‌یِ سیستم‌اش را باهم جمع می‌کند. برخی دانشمندان مفهوم جاذبه را نپسندیدند و نیوتن را متهم کردند که به نظر ارسطو مبنی بر کشش‌مند بودن ماده بازگشته است. این دید با عقیده‌یِ پروتستانی که برای خدا حاکمیتِ مطلق می‌شناسد، سازگاری ندارد. ولی نیوتن زیر بار نمی‌رود. در مرکز سیستم او خدایی فرمانروا نشسته است زیرا بی‌این خدای مکانیک، سیستمی در کار نخواهد بود.

نیوتن، برخلاف پاسکال و دکارت، معتقد است به جهان هستی که می‌اندیشد دلیل بر وجودِ خدا را پیدا می‌کند. چرا جاذبه‌یِ میان اجرام آسمانی همه را به سویِ هم نمی‌کشد و از آن‌ها توده‌یِ کرویِ بس بزرگی نمی‌سازد؟ برای این که آن‌ها با دقت در فضای بی‌کرانه و با فاصله‌هایی در خور جای داده شده‌اند تا همچون چیزی پیش نیاید. او برای دوست‌اش ریچارد بِنتلی، سرپرست کلیسای سن پُل شرح می‌دهد که بی‌ناظری خدایی و هوشمند، این همه، ناممکن است: «گمان نمی‌کنم که این همه را بتوان تنها با علت‌های طبیعی توضیح داد بلکه ناگزیرم آن را کارِ اراده‌یِ کنشگری مُدبّر بدانم»[11] یک ماه بعد باز به بنتلی می‌نویسد: «جاذبه شاید سیاره‌ها را به حرکت درآورد ولی بدون قدرت خدایی

هرگز نمی‌تواند آن‌ها را به گردش به دور خورشید وادارد، و بنابراین، به این دلیل و دلایل دیگر من، به اجبار، قالبِ این سیستم را به کنشگری هوشمند نسبت می‌دهم.»[۱۲] چنان که اگر زمین به جای شانزده هزار با سرعتِ صد و شصت کیلومتر در ساعت به دور محور خود می‌چرخید، شب ده برابر طولانی‌تر می‌شد و زمین چندان سرد می‌شد که زندگی در آن نابود می‌شد. گرمای روزهای طولانی هم گیاهان را می‌خشکانید. وجودی که این همه را چنین بی‌عیب و نقص سر و سامان داده باید مکانیکِ هوشمندِ متعالی باشد.

این کنشگر، علاوه بر هوشمندی باید آنقدر قدرتمند باشد تا بتواند این اجرام مادی بزرگ را اداره کند. نیوتن نتیجه می‌گیرد که نیروهای آغازینی که این سیستم بی‌کرانه و بغرنج را به حرکت درآورده dominatio (فرمانروایی)ست که یکه و تنها بر کیهان فرمان می‌راند و خدا را خدایی می‌سازد. ادوارد پرکوک، اولین استاد زبان عربی در آکسفورد به نیوتن گفته بود که deus لاتینی از ذو (صاحب) عربی می‌آید. بنابراین، صفت بنیادینِ خدا فرمانروایی‌ست نه کمال، که آغازگرِ بحث دکارت در باب خداست. نیوتن در یادداشت پایانی که بر مبادی نوشته، همه‌ی صفت‌های عرفی خدا را از هوشمندی و قدرت‌اش می‌داند:

> این سیستم بس زیبایِ خورشید، سیاره‌ها و شهاب‌ها فقط و فقط از رایزنی و فرمانروایی وجودی هوشمند و قدرتمند می‌توانسته سر بزند... او بی‌کرانه است و جاویدان، همه‌توان و همه‌دان؛ یعنی که بودن‌اش از جاودانه‌گی ست تا جاودانه‌گی؛ حضوراش از بی‌کران تا بی‌کران است؛ او بر همه چیز فرمانرواست از هر آنچه شده و می‌تواند بشود آگاه است... ما او را تنها از رهگذرِ خردمندانه‌ترین و عالی‌ترین ساخت و ساز اشیاء و علت‌های غایی می‌شناسیم؛ ما او را برای کمال‌اش می‌ستاییم؛ و خدایی بی‌قلمرو، بی‌مشیت و بی‌علت‌های غایی چیزی نیست جز تقدیر و طبیعت. وجوبِ متافیزیکیِ کور، که همیشه و همه جا یکسان است، چیزهای متنوع آفریدن نتواند. تمام این تنوع طبیعی که می‌بینیم با زمان‌ها و مکان‌های مختلف در تناسب‌اند، از هیچ چیزی برنخاسته‌اند جز اندیشه‌ها و اراده‌یِ هستی‌ای واجب الوجود.[۱۳]

نیوتن از کتاب مقدس نامی نمی‌بَرَد. ما خدا را تنها از راه اندیشه‌گری درباره‌یِ جهان می‌شناسیم. تا آن زمان آموزه‌یِ آفرینش از حقیقتی روحانی سخن گفته بود و دیر به

یهودیت و مسیحیت راه یافته بود و همواره هم مشکل‌آفرین بود. ولی اکنون علم نوین موضوعِ آفرینش را به میان صحنه آورده بود و برداشتی ظاهری و مکانیکی از آن آموزه، که برای مفهوم خدا اهمیتی قطعی داشت، به دست می‌داد. امروزه وقتی مردم وجود خدا را رد می‌کنند بیش‌تر خدای نیوتن را انکار می‌کنند، یعنی همان سرآغاز و پاسدارنده‌یِ جهان را که دانشمندان برای‌اش جایی باقی نگذاشته‌اند.

نیوتن خود به راه‌حل‌هایِ عجیبی پناه می‌برد تا بتواند در سیستم‌اش جایی برای خدا، که بنا بر ماهیت‌اش می‌بایست جامع باشد، دست و پا کند. اگر مکان بی‌تغییر و بی‌کرانه ــ یعنی دارای دو ویژه‌گیِ اساسی این سیستم ــ باشد، خدا در کجایِ آن جای می‌گیرد؟ آیا مکان خود یک جورهایی خدایی و دارای دو صفتِ جاودانه‌گیِ و بی‌کرانه‌گی نیست؟ آیا هستیِ خداگونه‌یِ دیگری هم از آغاز زمان در کنار خدا وجود داشته است؟ این پرسش‌ها همواره ذهن نیوتن را به خود مشغول می‌کردند.

در یکی از نوشته‌های اولیه‌اش *اندر جاذبه و تعادل مایعات* او به آموزه‌یِ فیضانِ افلاتونی قدیم روی می‌آورد. از آنجا که خدا بی‌کرانه است، پس باید همه جا باشد. مکان، اثری از وجود خداست، که جاودانه از همه جا باشی خدایی می‌تراود. مکان را خدا از روی اراده نیافریده، بلکه پی‌آمدِ بایسته یا بسطِ هستیِ همیشه‌باش اوست. همچنین، از آنجا که خدا جاودانه است، زمان از خود می‌تراود. پس می‌توان گفت که خدا تشکیل‌دهنده‌یِ زمان و مکانی‌ست که ما در آن زندگی و حرکت می‌کنیم و هستی داریم. از سوی دیگر، خدا ماده را به راستی از روی اراده و در روز آفرینش آفریده است. می‌شود گفت او می‌خواسته به بخشی از مکان شکل، فشرده‌گی، ادراک شونده‌گی و جنبنده‌گی ببخشد. می‌شد با اصلِ آفرینش از هیچِ مسیحی موافق بود، زیرا در این روایت خدا ماده را از مکانِ خالی برآورده، یعنی ماده را از تهیگی برساخته است.

نیوتن هم مانندِ دکارت حوصله‌یِ دین باطنی را ندارد و آن را نادانی و خرافه می‌داند. دل‌اش می‌خواهد مسیحیت را از معجزات بپیراید، و این کار او را با اصولی چون خداگونه‌گیِ مسیح درگیر می‌کند. در دهه‌یِ ۱۶۷۰ به مطالعه‌یِ جدیِ تئولوژیک در باب آموزه‌یِ تثلیث می‌نشیند و به این جا می‌رسد که آتاناسیوس با بهانه‌یِ این که می‌خواهد کافران را مسیحی کند، تثلیث را ساخته و پرداخته و به کلیسا قالب کرده است. حق با آریوس بوده که گفته: عیسا مسیح به یقین خدا نیست و پاره‌هایی از **عهد جدید** که از آن‌ها

برای «اثبات» آموزه‌های تثلیث و تن‌یافته‌گیِ مسیح شاهد می‌آورند همه‌گی جعلی‌اند. آثاناسیوس و دستیاراش آن‌ها را ساخته و به کتاب مقدس افزوده‌اند و این چنین به تخیلات ابتدایی و خام توده‌ها دامن زده‌اند. مزاج سودایی و خرافی پاره‌ای از بشریت، در دین به رمز و راز تمایل یافته و از همین رو آنان آنچه را که کم‌تر از همه می‌شناسند، بیش از همه دوست می‌دارند.[۱۴] نیوتن همه‌یِ فکر و ذکراش این می‌شود که این شامورتی بازی‌ها را از مسیحیت بزداید. در دهه‌یِ ۱۶۸۰ کمی پیش از انتشار مبادی، نیوتن نوشتن رساله‌ای را آغاز می‌کند به نام ***سرچشمه‌های فلسفیِ تئولوژی نامسیحی***. بحث او این است که نوح دینِ آغازین ـ تئولوژی نامسیح ـ را پی‌ریزی کرد، همان دینی که خرافه در آن راه نداشت و پرستشِ عقلانیِ خدای یگانه را تبلیغ می‌کرد. تنها احکام این دین، عشق به خدا و عشق به همسایه‌اند. به انسان امر می‌شد که درباره‌یِ طبیعت، این یگانه پرستشگاهِ خدای بزرگ بیندیشد. نسل‌هایی که در پی آمدند این دینِ ناب را با افسانه‌هایی در باب معجزات و شگفتی‌ها، آلودند. برخی نیز به بت‌پرستی و خرافات بازگشتند. با این همه، خدا پی‌درپی پیامبرانی فرستاد تا آنان را به راه راست بازگرداند. فیثاغورس این دین را شناخت و آن را به غرب آورد. عیسا یکی از این پیامبران بود که فرستاده شد تا بشریت را به حقیقت فراخواند ولی دین ناب‌اش به دست آثاناسیوس و هواداران به تباهی کشانده شد.

تثلیث در نزد مسیحیان غربی همواره آموزه‌ای دشوار بوده است و خردباوریِ جدید، فیلسوفان و دانشمندان روشنگری را بر آن داشت تا کاراش را یکسره کنند. نیوتن هیچ از نقش رمز و راز در زندگیِ دینی سردرنمی‌آورد. یونانیان تثلیث را به کار آورده بودند تا ذهن را همواره در شگفت‌زده‌گی نگه دارد و یادآورِ این نکته باشد که عقل انسان هرگز به درک ماهیت خدا نمی‌رسد. اما برای دانشمندی چون نیوتن پذیرش چنین دیدی سخت دشوار بود. حرف علم این بود که برای یافتن حقیقت باید بتوان از گذشته‌ها برید و از نو از اصولِ پایه آغازید. اما دین، مانند هنر، اغلب با گذشته به گفت‌وگو درمی‌آید تا بتواند چشم‌اندازی بیابد و از آن به اکنون درنگَرَد. سنت زمینه را برای انسان فراهم می‌کند تا بتواند پرسش‌های جاودانه در باب معنای نهاییِ زندگی را مطرح سازد. دین و هنر، بنابراین، کارشان مثل علم نیست. اما در خلال سده‌یِ هژدهم، مسیحیان رفته رفته روش‌های نوین علمی را برای بررسی مسیحیت به کار آوردند و به همان راه چاره‌یِ

نیوتن رسیدند. در انگلستان، تئولوگ‌های رادیکالی چون مَتیو تیندال و جان تولاند، می‌خواستند به ریشه‌ها بازگردند، مسیحیت را از رمزوراز بپالایند و دینی به راستی عقلانی برسازند. تولاند در کتاب‌اش مسیحیتِ ناباطنی بحث می‌کند که دین باطنی‌کاراش به «استبداد و خرافه» می‌کشد.[۱۵] فکر این که خدا نمی‌تواند خود را به روشنی بیان کند، سخت خطاست. دین باید عقلانی باشد. تیندال در **مسیحیت به قدمتِ آفرینش** (۱۷۳۰) کوشید، مانند نیوتن، دینِ اولیه را از نو زنده کند و آن را از افزوده‌هایِ پسان بپالاید. عقلانی بودن ملاک هر دین راستینی‌ست: «دینی هست که دین طبیعت و عقل است و از همان آغاز آفرینش بر دل‌هایِ تک تک ما نوشته شده است و همه‌یِ بشریت باید توسط آن حقانیت هر دینِ نهادینی را بسنجد.»[۱۶] پس وحی دیگر ضرورتی ندارد زیرا ما خود با بررسیِ عقلانی می‌توانیم حقیقت را بیابیم؛ رازهایی چون تثلیث و تن یافته‌گی توضیحاتی کاملاً عقلانی دارند و نباید مومنان ساده را در چنگال خرافه و کلیسا نگه دارند.

این اندیشه‌های تند و تیز در اروپا پخش شدند و نسل تازه‌ای از تاریخ‌نگاران به پژوهش در تاریخ کلیسا برخاستند. پس در سال ۱۶۹۶ گاتفرید آرنولد کتاب بی‌طرفانه‌یِ خود ***تاریخ کلیسا از آغاز عهد جدید تا ۱۶۸۸*** را بیرون داد و در آن نشان داد آنچه که آنروزه مذهب ارتودوکس نامیده می‌شد، در کلیسای اولیه نبوده است. یوهان فون موس هایم (۱۷۵۵-۱۶۹۴) در کتاب‌استادانه‌اش ***درس‌هایی اندر تاریخ کلیسا*** (۱۷۲۶) تاریخ را از تئولوگی جدا می‌کند و سیر تحولِ اصولی دینی را بی‌این که در چند و چون‌اش وارد شود، به نمایش می‌گذارد. تاریخ‌نگاران دیگری چون گئورگ والش، جووانی بات و هانری نوریس، تاریخِ کش‌مکش‌های اصول پرستانه‌یِ دشوار را بررسی می‌کنند، از جمله باورهایِ آریانی، درگیری بر سرِ پسر در تثلیث، و بحث‌های مسیح شناسیک مختلفِ سده‌های چهارم و پنجم. پی بردن به این که نظرات بی‌چون‌وچرا و بنیادین در باب ماهیت خدا و مسیح کم‌کم طیِ قرن‌ها پدید آمده و در عهد جدید از آن‌ها خبری نیست، مایه‌یِ نگرانی بسیاری از دینداران شد. آیا این بدین‌معنی نبود که این نظرات ساخته‌گی‌اند؟ کسانی حتا پا را از این هم فراتر گذاشتند و با این دید موشکافانه به سراغ خود **عهد جدید** رفتند. هرمن ساموئل رایماروس (۱۷۶۸-۱۶۹۴) کوشید نامه‌ای انتقادی در باب خود عیسا بنویسد. مسئله‌یِ انسان بودن مسیح دیگر از حالت رمز و راز بیرون آمده بود ولی موضوعی بود که علم عصر خرد باید آن را خوب زیر و رو می‌کرد. و با

این کار، تخم شک‌آوریِ روزگار مدرن کاشته شد. رایماروس می‌گوید عیسا فقط می‌خواسته حکومتی خدایی بنیاد کند و ماموریت مسیحایی‌اش که به ناکامی می‌کشد، از نومیدی جان می‌سپرد. به گفته‌یِ او، عیسا در انجیل‌ها هرگز ادعا نکرده که برای دادنِ کفاره‌یِ گناهان آدمی آمده است. این نظر از آن پولسِ رسول، پایه‌گذار واقعی مسیحیت، است که در مسیحیت کشورهای غرب اروپا اهمیت اساسی یافته است. بنابراین مسیح را نباید خدا، که باید آموزگار «دینی مهم، ساده، والا و عملی» بدانیم.[۱۷]

این مطالعه‌های عینی نگرانه حاصل برداشت سرراست از کتاب مقدس بود که ماهیت نمادین و تمثیلیِ دین را نادیده می‌گرفت. می‌شد ایراد گرفت که چنین انتقادی به دین همانقدر بی‌ربط است که به هنر و شعر. ولی وقتی روحیه علمی برای بسیاری روحیه‌یِ هنجارین شد، دیگر خواندن انجیل به شیوه‌ای جز آن برای‌شانِ دشوار بود. مسیحیان غرب اروپا اکنون برداشتِ سرراست از دین را پیشه کرده بودند و با گام‌هایی برگشت‌ناپذیر اسطوره را پشت سر می‌نهادند. هر داستانی یا واقعیت دارد یا وَهم است. پرسیدن از سرچشمه‌یِ دین نزد مسیحیان اهمیت بیش‌تری داشت تا، مثلاً، نزدِ بوداییان زیرا سنتِ تک‌خداپرستیِ آنان همواره ادعا کرده بود که خدا در رویدادهای تاریخی جلوه نموده است. اگر مسیحیان می‌خواستند یکپارچه‌گی‌شان را در عصر علمی حفظ کنند، خوب می‌بایست چنین پرسش‌هایی را پیش بکشند. پاری از مسیحیانِ سنتی اندیش‌تر از تیندال یا رایماروس، رفته رفته در برداشت سنتیِ مغرب زمین از خدا شک کردند. جان فریدمن مِه‌یِر که از پیروان لوتر بود، در رساله‌اش «بی‌گناهیِ و تین‌بِرگ در ارتباط با دو قتل» (۱۶۸۱) می‌نویسد اصل سنتیِ کفاره، آن گونه که آنسلم می‌گوید، خدا مرگ پسر خود را می‌طلبد، برداشتی نارسا از خداست. او «خدای صادق و خدای قاهر» و «خدای عبوس» است که کین‌خواهی‌های سفت و سخت‌اش ترس به جانِ مسیحیان می‌اندازد و به ایشان یاد می‌دهد که به «گناهکاری»[۱۸]شان پشت کنند. مسیحیان بیش از پیش از ستمگریِ بخش بزرگی از تاریخ مسیحیت که در آن به نام خدا جنگ‌های صلیبیِ هولناک و دستگاه تفتیش عقاید و بگیر وببند راه انداخته بودند، به تنگ می‌آیند. به زور قبولاندن اصول ارتودوکس به مردم، به خصوص در زمانه‌ای که سودایِ آزادی وجدان در آن روزبه‌روز بالا می‌گیرد، بسی هراسناک می‌نماید. خون و خونریزی‌های اصلاح دین و پس از آن گویا آخرین فاجعه است.

پاسخ، انگار، نزد عقل است. اما آیا خدایی پالوده از رمز و رازی که قرن‌ها از او ارزش‌های دینیِ کارایی در دیگر سنت‌ها ساخته بود، می‌توانست به مسیحیانی پُرتخیل‌تر و درون‌بین‌تر امید ببندد؟ شاعرِ پاکدین جان میلتون (۱۶۰۸-۷۴) از ناشکیباییِ گذشته‌یِ کلیسا سخت آزرده است. او مرد زمانه‌یِ خود است و در رساله‌یِ منتشر نشده‌اش در *باب آموزه‌یِ مسیحی* می‌کوشد اصلاح دین را اصلاح کند و باوری دینی برای خود بپردازد که از وابسته‌گی به باورها و داوری‌های دیگران آزاد باشد. او نیز به اصولی سنتی چون تثلیث بدگمان است. با این همه جالب است که قهرمان واقعی شاهکاراش **بهشت گمشده** شیطان است و نه خدا که او قصد دارد اعمال‌اش را برای خوانندگان موجه سازد. شیطان بسیاری از صفت‌های انسان نوین اروپا را دارد: در برابرِ صاحب قدرتان می‌ایستد، با ناشناخته‌ها درمی‌آویزد و با گذرِ دلیرانه از دوزخ، از طریق خائوس و رسیدن به زمین نو آفریده، اولین کاوشگر از آب درمی‌آید. اما گویا خدای میلتون می‌خواهد نشان دهد که باورِ غربیان به معنای سرراست و ظاهریِ کلمه‌ها باوری‌ست محال. اگر فهم باطنی از تثلیث درکار نباشد، جای پسر در این چکامه بس مبهم می‌شود. هیچ معلوم نیست که آیا او وجود خداییِ دوّمینی‌ست یا هستنده‌ای فرشته‌آسا، منتها با منزلتی برتر. به هر حال، او و پدر دو هستنده‌یِ یکسره جدا از هم‌اند که، گرچه پسر خود کلام و حکمت مسلم پدر است، باید در گفت‌وگوهایی درازدامن و بس خسته‌گی‌آور درگیر می‌شوند تا به نیت‌های یکدیگر پی ببرند.

در عین حال همین که میلتون می‌گوید خدا پیشاپیش از همه‌یِ رخدادهای روی زمین آگاه بوده است، سبب می‌شود اعتماد خود را به این خدا از دست بدهیم. از آنجاکه خدا، لزوماً، از پیش می‌داند که آدم و حوا هبوط خواهند کرد ـ حتا پیش از آن که شیطان به زمین برسد ـ باید برای این که پیش از حادثه چه می‌کرده دلیلی قانع‌کننده بیاورد. این است که او برای پسر توضیح می‌دهد که از اطاعت زورکی خوش‌اش نمی‌آید و به آدم و حوا هم توان‌اش را داده تا در برابرِ شیطان ایستاده‌گی کنند. بنابراین، خدا حق به جانب می‌گوید آنان نباید شکایتی داشته باشند

از آفریدگار، یا روح یا سرنوشت
که چرا تقدیر بر اراده‌ی آنان

پیشی گرفته است و هر عملی را
پیش-دانیِ من مقرر داشته. آنان خود
هبوط خود را رقم زده‌اند، نه من.
گرچه من از پیش می‌دانستمی
این پیش-دانی خطاشان را صواب نمی‌گرداند
همه پیش می‌آمد، دوباره و من نمی‌دانستمی...
من آنان را آزاد آفریدم و باید آزاد بمانند
تا آن که خود به بنده‌گی کشند خود را. وگرنه من می‌بایست
آن را از نو بیافرینم و ارمغان ابدی راکه به ایشان دادم
باز پس ستانم، همان اراده‌ی آزاد را
پس آنگاه آنان خود هبوط را برگزیدند[۱۹]

نه تنها ارج نهادن به این فکرِ نازل دشوار است، بلکه خدا نیز سرد و حق به جانب است و از عاطفه‌ای که دین‌اش قرار بوده الهام‌بخش آن باشد در او هیچ خبری نیست. واداشتن خدا به این که مثل ما حرف بزند و بیندیشد، نشانه‌یِ نارسایی برداشتِ انسان‌انگارانه و شخص‌انگارانه از خداست. این خدا بیش از آن دستخوش تضاد است که بتواند دارای پیوسته‌گیِ منطقی و یا در خور احترام باشد.

برداشت ظاهری و سرراست از آموزه‌هایی چون همه‌توانیِ خدا راه به جایی نمی‌برد. خدای میلتون نه تنها سرد و شرع‌پرست است، که بسیار هم بی‌دست پاست و چندان درخور اعتماد نیست. این باید با معنی باشد که پس از **بهشت گمشده** دیگر هیچ نویسنده‌یِ بزرگ انگلیسی به هوس دم زدن از جهان ماوراءطبیعی نیفتاد. دیگر اسپنسر یا میلتونی پیدا نشد. با این همه، خدایی که نتوان درباره‌اش تخیل کرد دچار مشکل می‌شود.

در پایان **بهشت گمشده**، آدم و حوا از باغ عدن بیرون می‌روند تا در این جهان در تنهایی به‌سر آورند. در کشورهای غربی نیز مسیحیان در آستانه‌یِ عصری غیردینی ایستاده بودند، گرچه می‌گفتند که هنوز به خدا باور دارند. در این خردِ دینی نوین، که به دِئیسم معروف شد، برای خیال‌پردازی‌های عرفانی و اسطوره‌ای جایی نبود. دِئیسم به اسطوره‌یِ

وحی و «رازهای» سنتی چون تثلیث، که دیرزمانی مردم را در بندِ خرافات نگه داشته بودند، پشت می‌کند. در عوض با دئوسِ غیرشخصی، که آدمی می‌توانست با کوشش‌های خود به او دست یابد، بیعت می‌کند. فرانسوا ماری دو ولتر، همان تجسم جنبشی که پسان به نام روشنگری شناخته شد، این دین آرمانی را در *فرهنگ فلسفی* (۱۷۶۴) خود تعریف می‌کند. دینی که می‌بایست پیش از همه تا جایی که جا داشت ساده باشد

> آیا این همانی نیست که از رفتارهای اخلاقی بسی چیزها می‌آموزاند و از جزم‌ها اندک؟ همانی که می‌خواهد از آدم آدمی بسازد نه که وی را در بلاهت دراندازد؟ همانی که به کسی دستور نمی‌دهد چیزی را باور کند ناممکن، پرتضاد، زیان‌آور برای خدا و مضر به حال انسان، و همانی که جرات نمی‌کند انسانِ معقول را به کیفر ابدی تهدید کند؟ آیا این همانی نیست که حرف خود را به دست دژخیمان به کرسی نمی‌نشاند و به خاطر سفسطه‌گری‌های بی‌سر و ته خود دنیا را به خاک و خون نمی‌کشد؟... که فقط و فقط پرستش خدای واحد، دادگری، مدارا و انسانیت را می‌آموزاند؟[20]

تقصیرِ این سرکشی به گردن خود کلیساها بود که قرن‌ها کلّه‌ی مومنان را با جزم‌هایی دست و پا شکسته انباشته بودند، پس چنین واکنشی باید پیش می‌آمد و حتا بجا هم بود.

البته فیلسوفانِ روشنگری ایده‌ی خدا را انکار نمی‌کردند. آنان خدای ستمکارِ قشری‌ای را رد می‌کردند که مردم را به سوختن ابدی در آتش دوزخ تهدید می‌کرد. آنان آموزه‌های اسرارآمیز در باب خدا را رد می‌کردند که با عقل جور درنمی‌آمد، ولی اعتقاد به هستیِ برترین را از کف ننهادند. ولتر در فِرِنه نمازخانه‌ای ساخت و بر سر دراش نوشت Deo Erexit Voltaire (این را ولتر ساخت) و تا آنجا پیش رفت که گفت اگر هم خدایی وجود نداشته باشد باید اختراع‌اش کرد. در فرهنگ فلسفی بحث می‌کند که برای انسان ایمان داشتن به تنها یک خدا بسی عقلانی‌تر و طبیعی‌تر از باور داشتن به خدایان بسیار است. در آغاز که انسان‌ها در گروه‌ها و روستاهای جدا جدا و پرت افتاده می‌زیستند، اعتقاد داشتند که یک خدای یگانه سرنوشت‌شان را در دست دارد. چند-خدایی بعدها پیش آمد. علم و فلسفه‌ی عقلی هر دو بر وجود یک هستیِ برترین تاکید دارند. او در پایان مقاله‌اش در باب «اته ایسم» در فرهنگ فلسفی می‌پرسد: «از همه‌ی این‌ها چه نتیجه می‌شود؟» سپس پاسخ می‌دهد:

> که اته‌ایسم شرّ هولناکِ حاکمان است؛ و نیز نزد مردانِ دانشور حتا اگر زندگی‌شان معصومانه باشد. زیرا آنان با مطالعات خود بر مردان حکومتی تاثیر می‌گذارند، وانگهی اگر اته‌ایسم به اندازه‌ی تعصب زیانبار نباشد کمابیش به همان اندازه کشنده‌ی فضیلت است. با این حال اجازه بدهید این را هم بگویم که امروزه شمار اته‌ایست‌ها بسا کمتر از گذشته‌هاست. زیرا فیلسوفان دریافته‌اند که هیچ حیات گیاهی بی‌تخم نیست و هیچ تخمی بی‌طرح و نقشه.[۲۱]

ولتر اته‌ایسم را با خرافه و تعصب، که فیلسوفان همواره در پی زدودن‌شان بودند، برابر می‌گیرد. مشکل او نه خدا مگر آموزه‌هایی هستند در بابِ خدا که با ضوابط مقدس عقل جور درنمی‌آیند.

اندیشه‌های نو بر یهودیان اروپا هم اثر نهادند. باروخ اسپینوزا (۷۷-۱۶۲۳) یهودیِ هلندیِ اسپانیایی تبار پس از ناخرسندی از مطالعه‌ی تورات، به حلقه‌ی فلسفیِ آزاداندیشانِ نایهودی می‌پیوندد. او که از علمی اندیشانی چون دکارت و اسکولاستیک‌های مسیحی تاثیر پذیرفته بود به نظراتی می‌رسد بسی متفاوت با نظرات عرفیِ یهودی. در ۱۶۵۶ او را، در سن بیست و چهار ساله‌گی، به طور رسمی از کنیسه‌ی آمستردام بیرون می‌کنند. هنگام خواندن حکم اخراج، چراغ‌های کنیسه را آرام آرام یکی پس از دیگری خاموش می‌کنند تا این که همایش در تاریکی فرو می‌رود و بدین سان تاریکی روح اسپینوزا را در دنیایی بی‌خدا به نمایش می‌گذارند.

> نفرینِ روز و نفرینِ شب بر وی. نفرین بر وی به وقت خواب و به وقت بیداری، به وقت بیرون رفتن و به درون آمدن خدای‌اش هرگز نبخشاید! خشم و بیزاری پروردگار در وی افتد و بسوزانداش پس همه‌ی نفرین‌های آمده در کتاب شریعت بر وی بادا تا نام‌اش از صفحه‌ی روزگار پاک شود.[۲۲]

از آن پس اسپینوزا از تمام اجتماع‌های دینیِ اروپا آزاد بود. این چنین بود که او سرنمونِ اندیشه‌ی خودگردان و گیتیانه‌ای گردید که در اروپا همه‌گیر شد. در آغاز قرن بیستم، بسیاری اسپینوزا را به عنوان قهرمان مدرنیته ارج می‌نهادند و با تبعید و بیگانه‌گی نمادین و تلاش‌اش برای رستگاریِ زمینی همگامی می‌کردند.

اسپینوزا را اته‌ایست دانسته‌اند ولی او به خدا باور داشت، منتها نه خدای کتاب مقدس. او نیز مانند فیلسوفان مسلمان دین وحیانی را نازل‌تر از شناخت علمیِ خدا، که فیلسوفان حاصل کرده بودند، می‌دانست. او در *رساله در باب سیاست و دین* بحث‌اش این است که ماهیت ایمان دینی بد فهمیده شده است. چنان که ایمان دینی شده است «آمیزه‌ای از زودباوری و پیشداوری‌ها»، و «درهم بافته‌ای از اسرارِ بی‌معنی».[۲۳] او به تاریخ آن‌سان که در کتب مقدس آمده، به دیده‌ی انتقاد می‌نگرد. اسرائیلیان هر پدیده‌ای را که نمی‌توانستند بشناسند نام «خدا» روی‌اش می‌گذاشتند. چنان که پیامبران را تنها به خاطر این که مردانی باهوش و قداست استثنایی بودند، می‌گفتند از روح‌القدس به ایشان وحی شده است. ولی این نوع «وحی» فقط ویژه‌ی نخبگان نیست مگر هر کس با بهره‌گیری از خرد طبیعی‌اش می‌تواند بدان دست یابد. آداب و رسوم و نمادهای دینی فقط یاریگرِ توده‌هایی هستند که از اندیشه‌ورزیِ منطقی و علمی ناتوانند.

اسپینوزا، همانند دکارت، برای اثبات وجود خدا به برهان هستی‌شناسیک روی می‌آورد. همین اندیشیدن به «خدا» خود تاییدِ وجود خداست، زیرا هستی کاملی که وجود نداشته باشد عینِ تناقض است. وجود خدا واجب است زیرا تنها اوست که قطعیت و اعتماد لازم برای استنتاج‌های دیگر پیرامون واقعیت را فراهم می‌آورد. فهم علمی‌مان از جهان به ما نشان می‌دهد که قانون‌هایی تغییرناپذیر بر جهان فرمانروا هستند. در نظر اسپینوزا خدا چیزی نیست جز همین اصلِ قانون که حاصل‌جمع همه‌یِ قانون‌هایِ ابدیِ وجود است. خدا وجودی مادی‌ست هم‌سرشت و هم‌سنگ با نظمی که بر کیهان فرمانرواست. اسپینوزا، مانند نیوتن، به فکر فلسفیِ کهنِ فیضان روی می‌آورد. از آنجا که خدا ذاتی و درونباشِ همه‌یِ چیزهاست ــ مادی و روحی ــ می‌توان او را قانونی که وجود آن‌ها را هدایت می‌کند تعریف کرد. وقتی از فعالیت خدا در عالم دم می‌زنیم به واقع اصول ریاضی و علّی وجود را به زبان دیگری توضیح می‌دهیم. چنین نگاهی یعنی انکار مطلق ذات برین. این آموزه، سرد و بی‌روح می‌نماید ولی خدای اسپینوزا با هیبتی عرفانی به او الهام می‌بخشد. پس بدین جا می‌رسد که خدا، این حاصل جمع همه‌یِ قانون‌های هستی، برترین کمالی‌ست که همه چیز را در یگانه‌گی و هماهنگی به هم جوش می‌دهد. انسان به کرد و کارهای ذهن‌اش که می‌اندیشد، همان جور که دکارت سفارش کرده بود، خود را به هستیِ بی‌کرانه و جاودانه‌یِ خدا وامی‌گذارد و او در اندرون

انسان به تکاپو درمی‌آید. اسپینوزا، مانند افلاتون، باور دارد که دانش شهودی و خودانگیخته بیش از کار طاقت‌فرسای با واقعیت‌ها حضور خدا را بر ما آشکار می‌کند. شادی و نشاطِ دانش هم‌سنگِ عشق به خداست، خدایی که نه موضوع ابدیِ اندیشه، که علت و اصلِ آن اندیشه است و در ژرفای درونِ هر کس با او بیگانه است. پس نیازی به وحی یا قانون خدایی نیست. هر انسانی به این خدا دسترسی دارد و یگانه تورات، همانا قانونِ جاودانه‌یِ طبیعت است. اسپینوزا متافیزیک کهن را با علم نوین سازگار می‌کند. خدای او نه ذات احدیتِ ناشناختنیِ نوافلاتونیان، بلکه نزدیک به هستیِ مطلقی‌ست که فیلسوفانی چون آکویناس از آن سخن گفته‌بودند. ولی به‌خدای باطنی‌ای که تک-خداپرستان سنتی در میان خود تجربه می‌کردند نیز نزدیک بود. یهودیان، مسیحیان و فیلسوفان اسپینوزا را اته‌ایست می‌دانستند. آنان می‌گفتند در خدای او هیچ چیز شخصی‌ای پیدا نمی‌شود که با بقیه واقعیت فرق داشته باشد. در واقع اسپینوزا کلمه‌یِ «خدا» را به دلیل تاریخی به کار می‌بَرَد. او با اته‌ایست‌ها همداستان است که می‌گویند واقعیت را نمی‌توان به یک بخش که «خدا» ست و بخش دیگری که «جز-خدا» ست تقسیم کرد. اگر خدا را نتوان از چیزهای دیگر جدا کرد پس ممکن نیست بتوان به معنای عادی کلمه گفت «او» وجود دارد. اسپینوزا در واقع می‌خواهد بگوید خدایی وجود ندارد که با معنایی که ما به این کلمه می‌بخشیم همخوانی داشته باشد. عارفان و فیلسوفان هم قرن‌ها همین را می‌گفتند. پاری می‌گفتند «هیچ» از جهانی که ما می‌شناسیم جداست. اگر به خاطرِ غیبتِ اِنسوف متعال نبود، همه خدایِ اسپینوزا با قباله همانندی پیدا می‌کرد و ما می‌توانستیم میان آن عرفانِ تند و تیز و این اته ایسم نوپدید خویشاوندی بیابیم.

اما این فیلسوف آلمانی موزِس مندلسون (۸۶-۱۷۲۹) است که راه را برای وارد شدن یهودیان به اروپای مدرن باز می‌کند، گرچه او در آغاز قصد ندارد فلسفه‌یِ خاصی را پی‌ریزی کند. او روان‌شناسی و زیبایی‌شناسی را دوست می‌دارد و نیز دین را و کارهای اولیه‌اش *فایدون* و *بامدادان* صرفاً در زمینه‌یِ عام روشنگری آلمانی‌اند. می‌خواهند وجود خدا را در چارچوب عقلانی ثابت کنند و به این مسئله از زاویه‌ای یهودی نمی‌پردازند. در کشورهایی چون آلمان و فرانسه، آزاداندیشیِ روشنگری برای یهودیان رهایی به ارمغان آورد و پای‌شان را به جامعه باز کرد. برای این مَسکیلیم‌ها، نامی که بر یهودیان به روشنگری رسیده نهاده بودند، پذیرفتنِ فلسفه‌یِ دینیِ روشنگریِ آلمانی دشوار نبود.

یهودیت هرگز وسواسِ اصول‌پرستانه‌یِ مسیحیت در اروپای غربی را نداشت. اصولِ دین‌اش در عمل با دین عقلانی روشنگری یکی بودند، دین عقلانی‌ای که در آلمان هنوز به معجزات و مداخله‌یِ خدا در امور بشری باور داشت. در *بامدادان* خدای فلسفیِ مندلسون بسیار همانند خدای کتاب مقدس است. خدایی که شخص‌وار است، نه انتزاعی متافیزیکی. خصلت‌های انسانی مانند دانایی، نیکی، دادگری، عشق و خردمندی را به والاترین معنا می‌شود به این هستی برترین نسبت داد.

ولی همین‌ها خدایِ مندلسون را بسیار شبیه به خودِ ما می‌کند. دینِ او دین تیپیکِ روشنگری‌ست: سرد، بی‌روح و گریزان از تناقض و ایهام تجربه‌یِ دینی. مندلسون زندگیِ بی‌خدا را بی‌معنا می‌داند ولی ایمان‌اش تهی از شور و احساس است. او خرسند از شناخت عقلیِ خداست. نیکیِ خدا محور تئولوژی اوست. به دید او اگر قرار بود انسان‌ها تنها به وحی متکی باشند این با نیکیِ خدا جور درنمی‌آمد و بنابراین بسیاری از مردم از طرح خدایی بیرون می‌ماندند. از این رو، فلسفه‌یِ او از مهارت‌های فکریِ پیچیده‌ای که فلسفه می‌طلبید ــ و تنها شمارِ اندکی از مردم از پس‌اش برمی‌آمدند ــ به دور بود و بیش‌تر به فهم عام که برای همه دستیافتنی بود، تکیه می‌کرد. اما این گونه رویکرد، بی‌خطر هم نیست زیرا به ساده‌گیِ تمام می‌توان چنین خدایی را با پیشداوری‌های خود هم‌آهنگ کرد و آن‌ها را مطلق انگاشت.

فایدون که در ۱۷۶۷ بیرون آمد، محافل مسیحی و نایهودی به دفاع فلسفی‌اش از نامیراییِ روح با گشاده‌رویی و گاه نیز با نگاه از بالا، برخورد کردند. کشیشِ سوییسی جوانی، یوهان کَسپر لَه وَتر، نوشت وقت‌اش رسیده نویسنده‌یِ این کتاب به دین مسیحی درآید و از مندلسون خواست اگر جز این است در حضور همگان از یهودیت خود دفاع کند. این بود که مندلسون، برخلاف میل خود، به دفاع عقلانی از یهودیت کشیده شد، البته از باورهایی سنتی چون قوم برگزیده یا سرزمین موعود پشتیبانی نکرد. می‌بایست دست به عصا باشد. نه می‌خواست به راهِ اسپینوزا برود و نه با دفاع جانانه از یهودیت خشم مسیحیان را نسبت به همکیشان خود برانگیزد. او نیز مانند دیگر دئیست‌ها حرف‌اش این بود که وحی را تنها وقتی می‌توان پذیرفت که حقیقت‌اش را بتوان با عقل ثابت کرد. آموزه‌یِ تثلیث با این معیار جور درنمی‌آید. یهودیت نه دینی وحیانی که شریعتی وحیانی‌ست. برداشت یهودی از خدا در اساس همان برداشت دین طبیعی‌ست

که از آنِ همه‌یِ بشریت است و با عقل اثبات شدنی‌ست. مندلسون به یاری دلایل هستی‌شناسیک و کیهان شناسیک کهن، نظر می‌دهد که کارکرد شریعت آن بوده که به یهودیان کمک کند مفهومی درست از خدا بپرورند و از بت‌پرستی بپرهیزند. او بحث خود را با تاکید بر مداراگری به پایان می‌برد. دین جهانیِ عقل باید به اینجا برسد که هرگونه خداجویی، از جمله یهودیت، که کلیساهای اروپایی قرن‌ها سرکوب‌اش می‌کردند، شایسته‌ی احترام است.

یهودیان از مندلسون کمتر تاثیر پذیرفتند تا از فلسفه‌یِ ایمانوئل کانت، که کتاب‌اش **سنجش خردِ ناب** (۱۷۸۱) در واپسین دهه‌یِ زندگیِ مندلسون بیرون آمد. کانت روشنگری را «درآمدنِ انسان از حالت کودکی‌ای که گناه‌اش بر گردن خود اوست» یا اعتماد به مرجعیت بیرونی[۲۴]، تعریف می‌کند.

تنها راه رسیدن به خدا قلمرو خودگردانِ وجدانِ اخلاقی‌ست که او «خرد عملی» می‌نامداش. کانت بسیاری از ظواهر دین چون مرجعیتِ بی‌چون و چرای کلیسا و مراسم و عبادات را رد می‌کند، چه این‌ها آدمی را از اتکا به قدرت‌های خود بازمی‌دارند و او را به وابسته‌گی به دیگری تشویق می‌کنند. ولی او با مفهوم خدا، به خودی خود، مخالفتی ندارد. او نیز همانند غزالی، در صدها سال پیش از آن، معتقد است که بحث‌های سنتی در باب وجود خدا دیگر کارساز نیستند زیرا ذهن‌های ما فقط چیزهایی را می‌فهمند که در مکان و زمان باشند. ما نمی‌توانیم به واقعیت‌هایی بیرون از این مقوله‌ها پی ببریم. به گمان کانت، در آدمی گرایشی طبیعیِ هست که از این محدودیت‌ها پا فراتر گذارد و اصل وحدتی را بجوید که او را قادر می‌سازد واقعیت را کلّی یکپارچه ببیند. این همان مفهوم خداست. وجود خدا را نه می‌شود با منطق ثابت کرد و نه رد کرد. مفهوم خدا برای ما اساسی و نمایانگر آن حدّ آرمانی‌ست که ما را قادر می‌سازد به ایده‌ای فراگیر از جهان دست پیدا کنیم.

بنابراین در نظر کانت خدا فراغتی‌ست که ممکن است از آن بد استفاده شود. مفهوم آفریدگاری دانا و همه‌توان می‌تواند اساس پژوهش علمی را درهم بریزد و به پشتگرمیِ کاهلانه‌ای به deus ex machina، یعنی خدایی که شکاف‌های موجود در دانش ما را پر می‌کند، بینجامد. همچنین می‌تواند منشاء رازواره‌گیِ نالازمی شود که کاراش به بگو مگوهایی تلخ، مثل آن‌هایی که داغ ننگ تاریخ کلیسا شده‌اند، بکشد. کانت خود را

اته‌ایست نمی‌داند. مردم زمانه او را مردی پرهیزگار می‌دانستند که به خوبی از توان آدمی در شرارت کردن آگاه است. همین است که او داشتن تصوری از خدا را ضرور می‌بیند. در کتاب‌اش **سنجش خرد عملی**، بحث می‌کند که ما برای آن که زندگانی‌ای اخلاقی داشته باشیم نیاز به رهبری داریم که نیکی‌هامان را با شادمان کردمان پاداش دهد. در این چشم‌انداز خدا دنباله‌ای‌ست چسبیده به این نظام اخلاقی. محور دین دیگر نه رازِ خدا، که خود آدمی‌ست. خدا استراتژی‌ای شده است که ما را کمک می‌کند تا کاراتر و اخلاقی‌تر شویم و او دیگر بنیاد همه‌یِ هستی نیست. دیگر چیزی نمانده بود که کسی پیدا شود و آرمان خودگردانیِ کانت را گامی پیش‌تر ببرد و خدای بی‌خاصیت را یکسره کنار بگذارد. کانت از نخستین غربی‌هایی‌ست که در اعتبار برهان‌های سنتی شک می‌کند و نشان می‌دهد که آن‌ها چیزی را ثابت نمی‌کنند. از آن پس این برهان‌ها دیگر مثل گذشته قانع‌کننده نیستند.

در عینِ حال این سبب شد که برخی مسیحیان احساس آزادی کنند، همان‌هایی که معتقد بودند خد اگر دری را بر روی ایمان ببندد فقط برای آن است که در دیگری را بگشاید. جان وسلی (۱۷۹۱-۱۷۰۳) در ***توصیف ساده‌یِ مسیحیت اصیل*** می‌نویسد:

> گاه میل دارم باور کنم که در این مدت اخیر حکمت خدا بر این تعلق گرفته که دلایل خارجی بر حقانیت مسیحیت کمابیش غامض شوند، آن هم بدین خاطر که مردمان (به‌ویژه اندیشه‌مندان) در آن‌ها زیاده درنگ نکنند بلکه مجبور شوند در خود نظر کنند و به نوری که در قلب‌شان می‌تابد توجه نمایند.[۲۵]

همپایِ خردباوریِ روشنگری، نوع دیگری دینداری پیدا شد که «دین دل» خوانده می‌شود؛ دینی که گرچه خاستگاه‌اش دل بود و نه سر، ولی بسیاری از درگیرهای‌اش همان درگیری‌های ذهنیِ دِئیست‌ها بود. از مردم می‌خواست تا دلایل بیرونی و مراجع را رها کنند و خدا را که در دلِ هر کس خانه دارد دریابند. شاگردان برادران وِسلی و پاکدین آلمانی کُنت نیکُلاس تسینتسندورف (۶۰-۱۷۰۶)، مانند دِئیست‌ها، می‌خواستند حشو و زوائد قرن‌ها را از دوش بردارند و به مسیحیت «ساده» و «اصیل» مسیح و مسیحیان نخستین بازگردند.

جان وسلی مسیحیِ پرشوری بود. در زمان دانشجویی به همراه برادرش چارلز در دانشگاه آکسفورد انجمنی دانشجویی بنا نهادند به نام باشگاه مقدس. در این باشگاه بر رعایتِ روش و انضباط سخت تاکید می‌شد و برای همین هم اعضای‌اش به نام روش‌مندان (Methodists) شناخته شدند. در ۱۷۳۵ جان و چارلز به عنوان تبلیغگرانِ دینی به کُلُنیِ جورجیا در آمریکا رفتند ولی جان دو سال بعد خسته و نومید بازگشت و در یادداشت‌های‌اش آمده: «به آمریکا رفتم تا سرخ‌پوستان را به دین مسیح درآورم، ولی آه که چه کسی مرا مسیحی خواهد کرد؟»[۲۶] برادران وسلی در این سفر با تبلیغگرانی از فرقه‌یِ موراویایی آشنا شدند که زیر همه‌یِ جزم‌های دینی زده بودند و می‌گفتند دین فقط کارِ دل است. در ۱۷۳۸ جان با اعضای موراویایی در نمازخانه‌ای دیدار کرد و به کیش آنان درآمد و آنان به وی باوراندند که از جانب خداگمارده شده تا مسیحیت نوین را در سراسر انگلستان موعظه کند. از آن پس، او و شاگرداناش کشور را از زیر پا درکردند و برای کارگر و کشاورز در کارخانه‌ها و کشتزارها، از دین گفتند.

تجربه‌یِ «از نو زاده شدن» اهمیت اساسی داشت. «مطلقاً ضروری» بود تجربه کردن این که «خدا، به تعبیری، پیوسته بر فراز روح آدمی نَفَس می‌کشد»، آدمی را پُر می‌کند از «عشق بی‌پایان و شکرگزار به خدا» که آگاهانه از سر می‌گذراند و این را «طبیعی و، به تعبیری ضرور، می‌گرداند که همه‌یِ فرزندان خدا را با مهربانی، گشاده‌رویی و طاقتِ تمام دوست بداریم.»[۲۷] تعالیمی که در باب خدا داده شده‌اند همه بی‌هوده‌اند و شاید هم زیان‌آورد. تاثیر روانی سخنان مسیح بر مومنان خود بهترین دلیل حقیقتِ دین است. همچنان که در پاکدینی هم هست، تجربه‌یِ عاطفیِ دین تنها دلیل اصالت ایمان و بنابراین رستگاری‌ست. ولی این عرفان ــ برای ــ همه، خطرناک نیز بود. عارفان همواره بر مخاطرات طریق‌های روحانی انگشت نهاده و نسبت به شوریده‌سری‌ها هشدار داده بودند. آنان صلح و آرامش را نشانه‌یِ عرفانِ راستین می‌دانستند. این مسیحیتِ باز زاده شده می‌توانست جنون‌زا باشد، همچنان که در شوریده‌گی‌های خشونت‌بار کویکرها و شِیکِرها خود را نشان داد. همچنین می‌شد به نومیدی بینجامد. ویلیام کاوپر (۱۸۰۰–۱۷۳۱) شاعر، احساس می‌کرد که دیگر رستگار نیست و همین کاراش را به دیوانه‌گی کشاند. گمان می‌کرد این احساس خود نشانه‌یِ نفرین شده‌گی‌ست.

در دینِ دل، آموزه‌های مربوط به خدا، به حالت‌های عاطفی درونی بَدل می‌شوند. از

این‌رو، تسینتسندورف، همانند وسلی، بحث‌اش این بود که «ایمان نه در افکار است و نه در سر، مگر در دل است. فروغی برافروخته در دل.»[۲۸] بگذار دانشگاهیان در باب «راز تثلیث داد سخن بدهند» ولی مقصود از این آموزه نه این است که پدر و پسر و روح القدس با یکدیگر چه رابطه‌ای دارند، بلکه این است که «آن‌ها برای ما چه معنایی دارند.»[۲۹] تن‌یافته‌گی بیانگر این راز است که مسیح که «پادشاه دل» گردد، فرد مسیحی از نو زاده می‌شود. این معنویت پر احساس در کلیسای کاتولیک رمی به‌صورت سرسپرده‌گی به قلب مقدس عیسا نمودار می‌شود که برخلاف همه‌ی مخالفت‌های یسوعیان و دم و دستگاه کلیسا، که به احساساتیگریِ کسالت‌بارِ این معنویت شک دارد، برای خود جا باز می‌کند. این گرایش تا امروزه خود را کشانده است. در بسیاری از کلیساهای کاتولیک تصویری از مسیح هست که سینه چاک کرده تا دل‌اش را که از دور و بَرَش شعله زبانه می‌کشد، به نمایش بگذارد. او در صومعه‌ی Paray le Monail در فرانسه، به همین سان بر مَرگریت مَری اَلَکوک (۹۰-۱۶۴۷) تجلی می‌کند. این مسیح هیچ شباهتی به شخصیتِ خشک انجیل‌ها ندارد و در ناله‌های خود دلسوزانه‌اش از خطرهای توجه بسیار به دل و فارغ شدن از سر حکایت می‌کند. در ۱۶۸۲ مَرگریت مَری به یاد می‌آورد که مسیح در آغاز ماه روزه بر وی تجلی می‌کند:

> سراپا زخم و کبودی، خون نازنین‌اش از همه جانب‌اش روان، با صدایی اندوهگین و شکوه‌آمیز می‌گوید: «آیا کسی نیست که بر من دل بسوزد و رحم آورد و در غم‌های‌ام شریک شود، در این حال و روز رقت‌انگیزی که خاصه در این زمانه، گناهکاران به آن دچارم کرده‌اند؟»[۳۰]

مَرگریت مَری زنی‌ست روان‌نژند که می‌گوید حتا از فکر مسایل جنسی هم حال‌اش به هم می‌خورد، از بدغذایی رنج می‌برد و به خودآزاری‌های زیانبار روی می‌آورد تا «عشق» خود به «قلب مقدس» را ثابت کند. همین خود نمایانگر آن است که چه‌گونه دینِ دل می‌تواند به کژراه بیفتد. مسیحِ وی حسرتی بیش نبود و قلب مقدسِ مسیح بَدَلِ عشقی‌ست که او هرگز به خود ندیده بود. مسیح به وی می‌گوید: «تو همواره مرید دلبنداش خواهی بود، بازی‌ای برای سرخوشی‌اش و قربانیِ آمال‌اش. این قلب، تنها ارضایِ همه‌یِ خواسته‌های‌ات خواهد بود؛ نقص‌های‌ات را جبران خواهد کرد و تکلیف

از دوش‌ات بر خواهد داشت.»[۳۱] این گونه دینداری که همه‌ی فکر و ذکراش مسیح انسان است همانا فرافکنی ای‌ست که فرد مسیحی را در خودستاییِ روان‌نژندانه به بند می‌کشد.

پیداست که تا خردباوریِ سرد روشنگری هنوز راه بسیار است. با این حال، میان دین دل، در بهترین حالت‌اش، و دئیسم، پیوندی برقرار است. چنان که کانت در کونیگسبرگ در فرقه‌ی «پارسایان» (Pietist) پرورش می‌یابد، یعنی با فرقه‌ای لوتری که تسینتسندورف هم در آن ریشه دارد. پیشنهادهای کانت در باب دینی در چارچوب خردِ محض، همانند تاکیدِ پارسایان است در باب دینی «کاشته شده در بیخ و بنیادِ روح.»[۳۲] و نه در یک وحیِ محفوظ مانده در آموزه‌هایِ کلیساییِ اقتدارگرا. می‌گویند کانت پس از آن که به خاطر نظرات رادیکال‌اش در باب دین آوازه‌ای به هم رسانید، به خدمتکارِ پارسای خود اطمینان داد که او فقط «دگم‌ها را شکسته تا جا برای ایمان باز شود.»[۳۳] جان وِسلی شیفته‌یِ روشنگری شد و به‌ویژه هوادار آرمان آزادی. او دلبسته‌یِ علم و فناوری بود و خود از سر تفریح آزمایش‌هایی در زمینه‌ی برق انجام داد و با خوش‌بینیِ روشنگری نسبت به طبیعت بشری و امکان پیشرفت هم‌آواز بود. به نظر دانشمند آمریکایی آلبرت اَوتلِر، این دینِ نوینِ دل و خردباوریِ روشنگری هر دو با دم و دستگاه دینی سر ستیز داشتند و به مرجعیت بیرونی بی‌اعتماد بودند. هر دو، جانب مدرن‌ها را می‌گرفتند و رودررویِ قدیمی‌ها می‌ایستادند و هر دو از نامردمی بیزار و مردم دوستی پرشور بودند. در واقع گویا این دینداریِ ریشه‌ای راه را برای آرمان‌های روشنگری هموار کرد تا میان یهودیان و مسیحیان هر دو ریشه بگیرند. برخی از این جنبش‌های یکسره متفاوت با هم شباهت چشمگیری دارند. بسیاری از این فرقه‌ها با رفتن به جنگِ تابوها به تغییرات بس عظیم زمانه پاسخ می‌دهند. پاری را به کفرگویی متهم می‌کنند و به برخی دیگر انگ بی‌خدایی می‌چسبانند و در عین حال کسانی هم هستند که رهبران‌شان ادعا می‌کنند تن‌یافته‌یِ خدا هستند. بسیاری از این فرقه‌ها لحن نجات‌بخشانه دارند و فرارسیدن عالمی سر به سر نو را نوید می‌دهند.

در زمان حکومت پاکدینی (Puritan) اولیور کرامول، خاصه پس از اعدام شاه چارلز اول در ۱۶۴۹، شور و هیجان آخرالزمان در انگلستان برپا شد. مراجع مذهب پاکدینی می‌دیدند که دیگر نمی‌توانند از شیفته‌گی دینی‌ای که در ارتش و در میان مردم عادی پیدا شده جلوگیری کنند. بسیاری فرارسیدن روز قیامت را نزدیک می‌دیدند. روزی که، بنا بر

وعده‌ی کتاب مقدس، خدا روح خود را بر همه‌ی بندگان‌اش خواهد ریخت و پادشاهی خود را به طور حتم در انگلستان بنیاد خواهد نهاد. خودکرمول هم گویا مثل پاکدینانی که در طی دهه‌ی ۱۶۲۰ در نیوانگلند جایگیر شدند، همچون امیدواری‌هایی داشته است. جرارد وینستَن لی انجمنِ «کاوندگان» را در جنوب انگلستان پایه‌گذاری کرد. عزم او این بود که انسان را به روزگار اولیه‌اش بازگرداند، همان روزگاری که آدم در باغ عدن کشت و کار می‌کرد. پس آنگاه مالکیت خصوصی، امتیازات طبقه‌ای و قدرت‌نمایی انسان‌ها به یکدیگر از جامعه رخت می‌بندد. کویکرهای نخستین ــ جورج فَکس و جیمز تیلور و مریدان ــ سخن‌شان این بود که همه کس می‌تواند سرراست به خدا تقرّب جوید. در درون هر کس فروغی هست که فرد، از هر طبقه و مقامی، با بازیافتن و پاسداری‌اش می‌تواند در همین دنیا رستگار شود. فَکس خود آرامش‌خواهی و ناخشونتگری و برابری‌جویی را در میان اجتماع و یاران خود موعظه می‌کرد. امید به آزادی، برابری و برادری نزدیک به ۱۴۰ سال پیش از آن‌که مردم پاریس به زندان باستیل هجوم آورند، در انگلستان پیدا شده بود.

تندروترین مورد این روحیه‌ی دینیِ جدید جنبه‌های مشترک بسیاری داشت با مرتدان قرون وسطایِ متاخر به نام برادران روح آزاد. همان سان که تاریخدان بریتانیایی، نورمن کوهن، در کتاب‌اش ***در جست و جوی هزاره، انقلاب هزاره‌ای باور و آنارشیست‌های عارف‌منش در سده‌های میانه*** می‌نویسد، این برادران را دشمنان‌شان به وحدت وجودی بودن متهم می‌کردند. آنان «در گفتنِ این درنگ نمی‌کردند که: «خدا همه‌ی چیزهایی‌ست که هست»، «خدا در هر تکه سنگی و در هر عضوی از پیکرِ آدمی‌ست، همچنان‌که در نانِ عشاءربانی هم هست. هر آفریده‌ای خدایی‌ست.»[۳۴] این همانا باز تفسیرِ آرایِ فلوطین است. گوهرِ جاودانِ همه‌ی چیزها، که بر جوشیده از ذاتِ یگانه‌اند، خدایی‌ست. هر چیزِ هستومندی در آرزوی بازگشت به سرچشمه‌ی خداییِ خویش است و سرانجام به خدا اندر خواهد شد. حتا سه شخصِ تثلیث عاقبت، مثل وحدتِ آغازین، درهم می‌آمیزند. با بازشناسیِ سرشتِ خداییِ خود، در همین دنیا هم رستگار می‌توان شد. در نوشته‌ای از یکی از این برادران که در زاویه‌ی زاهدی خلوت‌نشین در نزدیکیِ راین پیدا شده آمده است: «گوهرِ خدایی گوهر من است و گوهرِ من گوهرِ خدایی‌ست.» این برادران همواره می‌گفتند: «هر موجود

عقلانی در سرشت خود مینوی‌ست.»[۳۵] این نه باوری فلسفی، که اشتیاقی‌ست سوزان به برگذشتن از محدودیت‌های بشری، همان سان که اسقف استرازبورگ می‌گفت: «برادران می‌گویند در سرشت خود خدایی‌اند، بی‌هیچ تمایزی. آنان بر این نظراند که همه‌یِ کمالاتِ خدایی در آنان‌اند، و این که آنان جاویدان و در جاودانه‌گی‌اند.»[۳۶]

بحث کوهن این است که فرقه‌هایِ مسیحیِ مرزناشناس در انگلستانِ روزگار کرامول همچون کویکرها، لِوِلِرها و رانترها، همان بدعتِ روح آزادِ سده چهاردهم است که از نو جان گرفته است. البته این جان گرفتن آگاهانه نیست، بلکه این سوداییانِ سده هفدهم خود مستقلانه به دیدی وحدت وجودی دست می‌یابند که اگر خوب بخواهیم ببینیم روایتی همه‌پسند از وحدت وجودِ فلسفی‌ست که چندی بعد اسپینوزا از آن دم زد. وینستن لی شاید در اصل به خدایی برین باور ندارد. گرچه او ـ همانند رادیکال‌های دیگر ـ خوش ندارد ایمان خود را در قالب مفهوم‌ها بریزد. هیچ‌یک از این فرقه‌های انقلابی به راستی باوراش این نیست که نجات خود را وامدارِ کفاره‌ای‌ست که عیسای تاریخی پرداخته است. عیسایی که برای آنان اهمیت داشت، حضوری بود پراکنده در میان اعضای جماعت که در واقع از روح‌القدس بازشناختنی نبود. همه همداستان بودند که نبوت همچنان نخستین وسیله‌یِ نزدیکی جستن به خداست و وحیِ سرراست گرفتن از خدا برتر است از آموزش‌های دین‌های جاافتاده. فَکس به کویکرهای‌اش می‌آموزد که در سکوت چشم به راهِ خدا بنشینند، و این یادآور هسوخاسمِ یونانیان یا via negativa (طریق منفی) فیلسوفان سده‌های میانه است. ایده‌یِ قدیم در باب خدایی سه چهره، روبه نابودی داشت. این حضورِ خداییِ اندرباش را نمی‌شد به سه شخص تقسیم کرد. ویژه‌گیِ این خدا در وحدانیت‌اش بود که در وحدت و برابری‌خواهیِ جماعت‌های گوناگون بازتاب می‌یافت. برخی از رانترها نیز مثل *برادران* خود را خداگونه می‌دیدند. پاری ادعا می‌کردند عیسا هستند یا تن‌یافته‌ی جدیدی از خدا. آنان مسیحاوار آموزه‌ای انقلابی و سامان جهانیِ نوی را موعظه می‌کردند. این بود که منتقدِ پِرس بیتاریَن ایشان توماس ادواردز در نوشته‌ای جدلی به نام ***قانقاریا یا فهرست و افشای بسیاری از خطاها، بدعت‌ها، کفرگویی‌ها و کردارهای زیانبار فرقه‌گرایی‌های این زمانه*** آرای رانترها را چنین خلاصه می‌کند:

هر موجودی در مرحله‌یِ اول آفرینش خدا بوده، و هر موجودی خداست، هر موجود جانداری که نَفَس می‌کشد از خدا برون جوشیده و از نو به خدا می‌پیوندد، به سان قطره آبی که در اقیانوس بیفتد، در خدا غرقه می‌شود... کسی که غسل تعمید شده‌یِ روح‌القدس است، به مانند خدا که همه چیز را می‌داند، او نیز همه چیز را می‌داند، و این رازی‌ست بزرگ... که هر آینه کسی از طریق روح خود دریابد که مشمول فیض است، حتا اگر مرتکب قتل یا میخواره‌گی شود، خدا گناهی در او نمی‌بیند... زمین سراسر قدسی‌ست و می‌باید انجمنی از خدایان در کار بوده باشد و قدسیان باید در زمین‌ها و املاک بزرگزادگان و ملازمان‌شان شریک باشند.[۳۷]

به رانترها نیز مانند اسپینوزا انگِ بی‌خدایی می‌چسباندند. آنان با آزادباوری‌شان به عمد تابوهای مسیحی را می‌شکستند و این ادعای کفرآلوده را داشتند که خدا و انسان با هم فرقی ندارند. همه کس توان فهم تجرید علمیِ کانت یا اسپینوزا را نداشت، ولی در خود بالا کشیده‌گیِ رانترها و یا در فروغِ درونی کویکرها می‌شود آرزویی را دید که همانندداش را یک قرن بعد انقلابی‌های فرانسوی که مادینه خدای خرد را در ایزدکده بر تخت نشاندند، به بیان درآوردند.

پاری از رانترها ادعا می‌کردند مسیح هستند و تن‌یافته‌یِ خدا، که می‌خواهد پادشاهیِ نوین را برپا کند. بنابر گزارش‌هایی که از زندگی‌شان به‌مارسیده، برخی‌شان روان‌پریشی‌هایی داشته‌اند و در عین حال هوادارانی هم داشته‌اند و این می‌رساند که آنان نیازی معنوی و اجتماعی در آن روز انگلستان را برآورده می‌کردند. برای نمونه ویلیام فرانکلین، این پدر محترم خانواده، در سال ۱۶۴۶ پس از آن که فرزندان‌اش وبا گرفتند و به بیماری روانی دچار شدند، همدینان مسیحی خود را با گفتن این که او خدا و عیساست، به هراس انداخت ولی پسان از این فکرها دست کشید و پوزش خواست. به نظر می‌آمد او خود را بازیافته باشد ولی با این حال همسر خود را رها کرد و به زن‌های دیگر روآورد و آبروباخته، زندگیِ دریوزه‌وار پیشه کرد. یکی از این زنان به نام مِری گاد بِری، خیالاتی شد و صداهایی به گوشش رسیدند که نوید می‌دادند بزودی سامان اجتماعیِ نوی برقرار خواهد شد و همه‌یِ تمایزهای طبقه‌ای از میان خواهند رفت. او فرانکلین را همچون خداوندگار و مسیحِ خود در آغوش می‌کشید. آن دو گویا مریدانی هم پیدا کردند، ولی در

۱۶۵۰ دستگیرشان کردند، تازیانه زدند و در برایدول به زندان انداختند. در همان زمان جان روبینز نامی را هم خداگونه حرمت می‌گذاشتند. او مدعی بود خدای پدر است و می‌گفت همسراش به زودی نجات‌بخش جهان را به دنیا خواهد آورد.

برخی از تاریخدانان نمی‌پذیرند که فرانکلین و روبینز از رانترها بوده باشند و می‌گویند آنچه ما از رانترها می‌دانیم از دشمنان‌شان به ما رسیده است که ممکن است عقاید آنان را از سرِ لَج، کژ و کوژ نشان داده باشند. ولی از رانترهای معتبری چون جیکوب باثوملی، ریچارد کوپَن و لورانس کلارکسون نوشته‌هایی بازمانده‌اند که از همان عقیده‌های پیچیده حکایت دارند. اینان دیدِ اجتماعی انقلابی‌ای را نیز تبلیغ می‌کردند. باثوملی در رساله‌اش ***چهره‌های تاریک و روشن خدا*** (۱۶۵۰) با زبانی از خدا سخن می‌گوید که یادآور این باور صوفیانه است که خدا چشم، گوش و دست کسی‌ست که به او روی می‌آورد. او می‌پرسد: «خداوندا، تو چه هستی؟ اگر بگویم که می‌بینمت این نیست مگر این که تو خود را می‌بینی؛ چه در من آن نباشد که دیدنِ تو بتوانم مگر که خود توانی. اگر بگویم که می‌شناسم‌ات، این چیزی نباشد مگر شناخت تو از خودت.»[۳۸] باثوملی، مانند خردباوران، آموزه‌ی تثلیث را رد می‌کند و نیز همچون صوفیان باور خود به خداگونه‌گیِ عیسا را چنین تعریف می‌کند که می‌گوید از آنجا که خدا، خداگونه است نمی‌تواند فقط در یک انسان جلوه‌گر شود: «او همانقدر در واقع و در اساس در تنِ دیگر انسان‌ها و جانداران خانه دارد که در عیسایِ انسان.»[۳۹] پرستش خدایی جدا و محلی خود نوعی بت‌پرستی‌ست. بهشت، نه مکان که حضورِ روحانیِ مسیح است. او معتقد بود که تصوری که کتاب مقدس از خدا به دست می‌دهد نارساست. گناه نه یک کردار، که یک وضع است، بی‌بهره شدن از طبیعتِ خدایی ماست. با این همه، خدا به طور مرموزی در گناه حضور دارد، گناهی که همانا «چهره‌یِ تاریک خدا و نبودِ نور است و بس.»[۴۰] باثوملی را دشمنان نکوهیدند که بی‌خداست ولی لُب کلام کتاب‌اش چندان از فَکس، وسلی و زینزنبورگ دور نیست گرچه بسی خام‌تر بیان شده است. کوشش او نیز به مانند پارسایان و متدیست‌ها این بود که خدایی را که دور شده بود و به طرزی ناانسانی عینی گردیده بود، درون ذهنی کند و تجربه‌یِ دینی را به جای آموزه‌یِ سنتی بنشاند. او مرجعیت را نیز انکار کرد و همانند فیلسوفان روشنگری و آنان که به دینِ دل ایمان داشتند، نسبت به بشریت نظری خوش داشت.

باثوملی با آموزه‌یِ بس هیجان‌انگیز و ویرانگرِ تقدسِ گناه، بازی بازی می‌کرد. اگر خدا همه چیز است، پس گناه هیچ است، یعنی نظری که رانترهایی چون لاورنس کلارسون و اَلستیرکاپ نیز کوشیدند با نقض آشکار اخلاق جنسیِ مرسوم یا با دشنام دادن و کفرگویی در برابر مردم، آن را به اثبات رسانند. کاپ به‌ویژه به خاطر میگساری و مصرف دخانیات پرآوازه بود. او، رانتر که شد، بیش از پیش به ناسزاگویی و لعن و نفرین، که دیرزمانی منع شده بود، روی آورد. آورده‌اند که او یک ساعت تمام بر منبری در کلیسای لندن لعن و نفرین فرستاد و چنان دشنام‌هایی بار پیشخدمت میخانه‌ای کرد که وی ساعت‌ها پس از آن به خود می‌لرزید. این می‌توانست واکنشی باشد به اخلاق سرکوبگرِ پاکدینی و تاکیدِ آزارنده‌اش بر گناهکار بودن آدمی. فَکس و کویکرهای‌اش می‌گفتند گناه امر ناگزیری نیست. البته او دوستان‌اش را به گناه کردن برنمی‌انگیخت و از بی‌بند و باریِ رانترها بیزار بود. ولی می‌خواست دیدِ خوش‌بینانه‌تری از انسان به دست دهد و توازن را از نو برقرار کند. لورنس کلارسون در نوشته‌اش **تنها یک چشم** بحث می‌کند که چون خدا همه چیز را نیکو آفریده است پس «گناه» فقط بافته‌یِ خیال آدمی‌ست. خدا خود در کتاب مقدس ادعا کرده که تاریکی را روشن می‌گرداند. تک خداباوران همواره با این مسئله که گناهی در کار هست یا نیست، مشکل داشته‌اند، گرچه عارفان کوشیده‌اند به دیدی کلی‌نگرتر دست یابند. جولیان نورویچ نظراش این بود که گناه تا حدی لازم است و ما به آن نیاز داریم. عارفان قباله ریشه‌یِ گناه را به‌طرزی مرموز در خود خدا می‌دانستند. آزادی‌خواهیِ بیش از حدّ رانترهایی چون کاپ و کلارسون را می‌توان دست و پا زدنی دانست برای رهایی از دست مسیحیتی سرکوبگر که با تعالیم‌اش درباره‌ی خدایی خشمگین و انتقام‌جو، مومنان را ترسانده‌بود. خردباوران و مسیحیان «روشنی یافته» نیز تلاش می‌کردند قید و بندِ دین را، که خدا را قادری ستمگر نمایانده بود، از دست و پای خود بگشایند و خدایی نرمخوتر بیابند. تاریخ اجتماعی‌-نویسان گفته‌اند که مسیحیتِ کشورهای غربی به خاطر نوسان‌های خشونتبار میان سرکوبی و آسانگیری، در بینِ دین‌های جهانی یکّه است. همچنین نشان داده‌اند که در دوره‌های سرکوب، دین از نو جان می‌گرفته است. جوّ اخلاقیِ کمابیش آرام روشنگری، سرکوب‌های دوره ویکتوریای را در بسیاری از نقاط غرب در پی داشت و این خود به دینی‌گریِ بنیادگرایانه‌تری دامن زد. در همین روزگار خودمان دیده‌ایم که چه‌گونه

آسانگیری دهه ۱۹۶۰ به اخلاق پاکدینانهٔ دهه ۱۹۸۰ انجامید و این نیز خود بنیادگرایی مسیحی در غرب را به همراه آورد. این پدیدهٔ بغرنجی‌ست که بی‌شک تنها یک علت ندارد. اما آدمی وسوسه می‌شود که این امر را با مفهوم خدا که غربیان با آن این همه مشکل داشته‌اند مربوط بداند. گرچه تئولوگ‌ها و عارفان سده‌های میانه از خدای عشق داد سخن داده‌اند، اما منظره‌های ترسناکی که از شکنجهٔ گناهکاران در روز قیامت بر سر درِ کلیساهای جامع نقش شده‌اند، داستان دیگری می‌گویند. همان جور که می‌دانیم، مفهوم خدا در غرب از تاریکی و کشاکش نشان دارد. رانترهایی چون کلارسون و یاکاپ، زمانی تابوهایِ مسیحی را می‌شکستند و از تقدسِ گناه دم می‌زدند که جنون جادوگری بسیاری از کشورهای اروپایی را دربرگرفته بود. مسیحیان رادیکال در انگلستان کرامول نیز علیه خدا و دینی که بیش از حد فرمایش داشت و ترسناک بود، به پا خاسته بودند.

این مسیحیتِ نوزاده که در خلال سده‌های هفدهم و هژدهم در غرب پدید شد، اغلب ناسالم و با خشونت و گاه احساس‌ها و واگشت‌های خطرناک همراه بود. این را می‌توان در تب و تاب دینی‌ای که نام بیدارگری بزرگ به خود گرفت و نیوانگلند را در دههٔ ۱۷۲۰ فراگرفت، به خوبی دید. الهام‌بخش این ماجرا، موعظه‌های انجیلیِ جورج وایت فیلد، مرید و همکار برادران وسلی، و خطابه‌های جوناتان ادواردز (۵۸-۱۷۰۳) در باب آتش جهنم‌اند. ادواردز این بیدارگری را در مقاله‌ای باز می‌نماید. او مسیحیانِ آن ناحیه را آدم‌هایی عادی وصف می‌کند. آدم‌هایی هشیار، منظم و خوب که از سر و سوزِ دینی بی‌بهره‌اند. آنان از مردمان دیگر مستعمرات نه بهتراند نه بدتر. ولی در سال ۱۷۳۴ دو تن از جوانان به مرگی ناگهانی می‌میرند و این (همچنین گویا برخی سخنان هراس‌آورِ خود ادواردز) شهرک را در تب و تابی دینی فرو می‌برد. مردم، حرف‌شان همه از دین است. کار و بار را کنار می‌گذارند و سراسرِ روز انجیل می‌خوانند. شش ماهه نزدیک به سیصد تن مسیحی از همهٔ طبقه‌های اجتماعی از نو مسیحی می‌شوند. گاه حتا هفته‌ای شش نفر. ادواردز این شیدایی را کار خود خدا می‌داند. او به این نکته ایمان دارد و نمی‌خواهد ادا درآورد. همان جور که بارها می‌گفت، انگار در نیوانگلند «خدا از مسیر همیشه‌گی‌اش بیرون رفته» و مردم را به شیوه‌ای شگفت و معجزه‌آسا به حرکت درآورده است. اما باید بگویم که روح‌القدس گاه در نشانه‌هایی جنون‌آمیز خود را می‌نمایاند. به گفتهٔ ادواردز، مردم گاه از ترس خدا پاک «خُرد» می‌شدند و «چنان احساس گناه

می‌کردند که گمان نمی‌بردند خدا هرگز آنان را ببخشاید». سپس ناگاه احساس می‌کردند که نجات در کار است و از شادی در پوست نمی‌گنجیدند، «به خنده درمی‌آمدند، سیل اشک از دیدگان روان می‌کردند و زار زار می‌گریستند. گاه هم توان‌اش را نداشتند فریاد برآورند و ستایش خود را بیان دارند.»[۴۱] روشن است که این از آن خویشتنداری‌ای که عارفان در همه‌ی سنت‌های دینی بزرگ نشانه‌یِ روشنگری واقعی‌اش دانسته بودند، بسیار دور است.

این احساساتِ تند و تیز، در نو دینی‌های آمریکای شمالی همچنان دیده می‌شود. این نودینی تولد دیگری بوده است با پیچ و تاب خوردن‌های دردناک‌اش، روایت تازه‌ای از کشاکشِ غربی با خدا. این بیدادگری، انگار که واگیر داشته باشد، به شهرک‌ها و روستاهای دور و بَر سرایت کرد، درست همان طور که یک قرن پسان دامن گسترد و ایالت نیویورک ناحیه‌یِ سوخته نام گرفت چرا که بسیاری مواقع از تب و تاب دینی گُر می‌گرفت. ادواردز می‌نویسد نودینان به این حالت والا که می‌رسند، عالم را سر به سر همه خوشی و شادی می‌بینند و دمی دور شدن از کتاب مقدس را تاب نمی‌آورند و حتا خوردن را فراموش می‌کنند. پس شاید جای تعجب نباشد که پس از فروکش کردن احساسات‌شان در حدود دو سال بعد، ادواردز می‌نویسد، «به خوبی معلوم بود که روح خدا رفته رفته از ما دور می‌شد.» در این جا نیز او به زبان تمثیل سخن نمی‌گوید. ادواردز در تفسیر دین آنچنان که هست، یک غربی راستین است. اعتقاداش این است که بیدارگری همانا تجلی سرراست خدا در میان ایشان است. خدا که خود را، به همان سرعتی که آمده، کنارمی‌کشد، شیطان به‌جای‌اش می‌نشیند. خودکشیِ نومیدانه جایگزین سرخوشی می‌شود. نخست مرد بی‌نوایی با بریدن گلو خود را می‌کشد و «آنگاه چندین و چند تن در این شهرک و دیگر شهرک‌ها خود را انگار ناگزیر می‌بینند که همان کار او را انجام دهند. بسیاری جوری هستند که گویی کسی مجبورشان کرده و به آنان گفته، «گلوی خودت را بِبُر، الان وقت‌اش است، همین الان!» دو نفر بر اثر «اوهام عجیب و غریب»[۴۲] دیوانه می‌شوند. دیگر کسی نودین نمی‌شود ولی کسانی که از این تجربه جان سالم به در می‌برند، آرام‌تر و شادتر از زمان بیدارگری هستند، یا ادواردز می‌خواهد ما باور کنیم که چنین‌اند. خدای جوناتان ادواردز و نودینان‌اش که با چنین نابهنجاری و درمانده‌گی‌ای جلوه‌گری می‌کند، در رفتار با مردم‌اش مثل همیشه هراس‌آور و خودسر است. فراز و

فرودهای عاطفیِ تند و تیز، شادی و شورِ شیداوار و نومیدیِ ژرف نشان می‌دهند که بسیاری از مردمِ کم‌نوایِ آمریکا می‌دیدند در بده بستان با خدا نمی‌توانند توازن را نگه دارند. همچنین نشان از اعتقادی‌ست که در دینِ علمیِ نیوتن نیز به چشم می‌خورد، یعنی که خدا پاسخگوی هر آن چیزی‌ست که در عالم پیش می‌آید، هر چقدر هم ناهنجار.

مشکل بتوان میان این دینیتِ پُرسوز و گداز و ناعقلانی با آرامشِ سنجیده‌یِ پدرانِ نخستینِ مسیحیت ربطی پیدا کرد. ادواردز مخالفان بسیاری داشت که بر این بیدارگری خرده می‌گرفتند. لیبرال‌ها ادعا می‌کردند خدا تنها خود را عقلانی بیان می‌کند، نه در مداخله‌های خشونتبار در کار و بار انسان‌ها. ولی آلَن هِیمارت در کتاب‌اش **دین و ذهنیت آمریکایی از بیدارگری بزرگ تا انقلاب** بحث‌اش این است که زایش نوین در بیدارگری همانا روایتی انجیلی از آرمانِ‌روشنگری، یعنی جست و جوی شادی‌ست. نمایشگرِ «آزاد شده‌گیِ وجودی از جهانی‌ست که در آن همه چیز بس دلشوره‌آور است.»[۴۳] بیدارگری در کلنی‌های فقیرنشینی پدید آمد که مردم‌شان به خلاف همه‌یِ امیدبخشی‌های روشنگری پُرافاده، امید چندانی به شادی در این جهان نداشتند. ادواردز می‌گفت این که ببینی دوباره زاییده شده‌ای، احساس شادمانی و دریافتی از زیبایی پیدا می‌کنی که با هر احساس طبیعی یکسره متفاوت است. بنابراین، در بیدارگری، خدابینی کاری کرد که روشنگری در آمریکا از چارچوب مشتی آدم موفق کلنی‌ها بیرون برود و مردم بیش‌تری را شامل شود. باید همچنین به یاد بیاوریم که روشنگری فلسفی خود تجربه‌یِ نوعی آزادگریِ نیمه‌دینی بود. اصطلاح‌هایی چون Ecclairisement و Aufklarung معناهای نهفته‌شان کاملاً دینی‌اند. خدای ادواردز نیز دَم به دَمِ هیجان‌های انقلابی ۱۷۷۵ داد. به دیده‌یِ رهبران بیدارگری، بریتانیا فروغ تازه‌ای را که طی انقلاب پاکدینی چنان خوب درخشیده بود، از کف داده بود. این ادواردز و یاران‌اش بودند که آمریکاییانِ طبقه‌های فرودست را برانگیختند تا نخستین گام‌ها را در راه انقلاب بردارند. مسیحاباوری از ارکان اصلی دین ادواردز است. جهد آدمی برقراری ملکوت خدا در روی زمین را که دست‌یافتنی و پیشامداش نزدیک است، جلو می‌اندازد. بیدارگری خود (برخلاف پایان غم‌انگیزاش) به مردم می‌باوراند که روندِ رهایی‌ای که در کتاب مقدس مژده داده شده آغاز شده است. خدا با دل و جان پشت ماجرا ایستاده است. ادواردز از آموزه‌یِ تثلیث تفسیری سیاسی به دست می‌دهد. پسرِ «خداییتی‌ست زاده‌یِ فهم خدا» و بنابراین

سرمشق جمهوری جدید؛ روح‌القدسِ خداییتی‌ست پایا در عمل» نیرویی که این کارستان را به هنگام به عمل درمی‌آورد»[۴۴] بدین سان، خدا در دنیای جدید آمریکا می‌توانست در کمالات خود بر روی زمین درنگ کند. این جامعه، خود بیانگرِ «برتری‌ها»یِ خدا بود. نیوانگلند بنا بود «شهری بر فراز کوه» باشد، نوری برای کافران «فروزان از پرتو جلال یهوه، که چشم همه را خیره خواهد کرد.»[۴۵] بنابراین، خدای ادواردز در این جمهوری تن می‌یافت و مسیح در جامعه‌ای بس نیکو تجسم پیدا می‌کرد. سایر کالون مذهبان، جلودارِ کاروانِ پیشرفت بودند. آنان شیمی را به برنامه‌یِ درسی مدرسه‌های آمریکا افزودند و تیموثی دوایت، نوه‌یِ ادواردز، شناخت علمی را پیش‌درآمدِ کمال نهایی بشر دانست. خدای آنان، آن جور که لیبرال‌های آمریکایی گاه تصور کرده‌اند، با تاریک‌اندیشی چندان میانه‌ای نداشت. کالون مذهبان، کیهان‌شناسیِ نیوتن را نمی‌پسندیدند که خدای پس از آفرینش را دیگر هیچ‌کاره می‌دانست. چنان که پیش‌تر دیدیم، آنان خدایی را می‌پسندیدند که در کارِ دنیا دست داشته باشد. نظریه‌یِ تقدیر ایشان نشان می‌دهد که به دیدِ آنان خدا پاسخگوی همه‌یِ پیشامدهای روی زمین است چه خوب و چه بد. پس علم تنها می‌تواند از خدایی پرده بردارد که بشود در تمام کردوکارهای طبیعی، اجتماعی، مادی و روحیِ آفریدگان‌اش او را باز شناخت، حتا در کردوکارهایی که اتفاقی می‌نمایند. از برخی جنبه‌ها، کالون مذهبان به لحاظ فکری ماجراجوتر از لیبرال‌ها بودند که با نودینی‌گریِ کالونی نمی‌ساختند و ایمان ساده را به «عقاید بغرنج و نظرمند» کسانی چون وایت فیلد و ادواردز ترجیح می‌دادند. بنابر اَلَن هِیمارت، ریشه‌های روشنفکری ستیزی در جامعه‌یِ آمریکایی را نه در نظرات کالون مذهبان و پروتستان‌ها، که باید در خردمندانی اهل بوستون چون چارلز چاونسی یا ساموئل کواینسی دید که نظرات «ساده و روشن» در باب خدا را بیش‌تر می‌پسندیدند.

جریان‌های همانندی نیز در درون یهودیت پیدا شده بودند که راه را برای گسترشِ اندیشه‌های عقلانی در میان یهودیان هموار کردند و بسیاری‌شان را در همگون شدن با نایهودیانِ اروپا یاری دادند. در ۱۶۶۶ که سخن همه از قیام بود، یک مسیحای یهودی بانگ برآورد که رهایی نزدیک است و یهودیانِ سراسر جهان ندای وی را با دل و جان پذیرا شدند. شَبّتای زِوی در ۱۶۲۶، سالروز ویرانی معبد اورشلیم، در یک خانواده یهودیِ سفاردی و توانگر در آسیای صغیر زاده شد. همچنان که بزرگ می‌شد فکرهای

غریبی به سراش می‌افتادند که امروزه شاید آن‌ها را نشانه‌های بیماریِ افسرده‌گی-شیدایی بدانیم. دوره‌هایی یکسره از همه چیز نومید می‌شد، پس خانه و کاشانه رها می‌کرد و گوشه‌نشین می‌شد. آنگاه بود که کارش به شوریده سری می‌کشید. در این دوره‌های «شیدایی» گاه به عمد و آشکارا شریعت موسا را زیرپا می‌گذاشت. پیش روی همه خوراک‌های ممنوع می‌خورد، نام مقدس خدا را به زبان می‌آورد و ادعا می‌کرد که همه‌یِ این‌ها به او وحی شده‌اند. باور داشت که همان مسیح موعود است. عاقبت جامِ صبرِ خاخام‌ها لبریز شد و در ۱۶۵۶ شَبّتای را از شهر بیرون انداختند. او دربه‌درِ جماعت‌های یهودی در امپراتوری عثمانی شد. در یکی از این حالت‌های شیدایی در استامبول، تورات را منسوخ اعلام کرد و فریاد برآورد: «ای خداوند خدا، رستگاری ترا شاید که ممنوع را روا می‌داری!» در قاهره، با ازدواج با زنی که از یهودی‌کشیِ سال ۱۶۴۸ در لهستان گریخته و کارش به روسپی‌گری کشیده بود، رسوایی به پا کرد. در ۱۶۶۲ شَبّتای رهسپار فلسطین شد. در آن حال و روز افسرده، باورش شده بود که جن‌زده شده است. در فلسطین شنید که خاخام جوان فرهیخته‌ای هست ناتان نام که جنگیرِ ماهری‌ست، پس برای دیدن‌اش راهیِ غزه شد.

ناتان نیز مانند شَبّتای، قباله‌یِ اسحق لوریا را خوانده بود. او با این یهودیِ سرگشته که دیدار کرد به وی اطمینان داد که جن‌زده نیست و نومیدیِ سیاه‌اش خود دلیل بر آن است که او همان مسیح موعوداست. وقتی که به‌چنان ژرفایی فرومی‌شود، با نیروهای اهریمنی جهانِ دیگر پنجه در پنجه می‌آید و اخگرهای خدایی را در خلیپوت آزاد می‌کند و این کار تنها از مسیح ساخته است. شَبّتای برگمارده شده تا پیش از رهاییِ نهاییِ اسرائیل به دوزخ فرو شود. در آغاز شَبّتای از این‌ها هیچ سردر نمی‌آوَرَد ولی سخنوریِ ناتان سرانجام همه را به وی می‌باوراند. در سی ویکم ماه مه ۱۶۶۵ او به ناگاه دست افشان و پاکوبان و به پشتگرمیِ ناتان، ماموریتِ مسیحاییِ خود را آشکار می‌کند. خاخام‌های ارشد، این همه را یاوه‌های خطرناک می‌شمردند ولی بسیاری از یهودیان فلسطین به دورِ شَبّتای حلقه می‌زنند و او دوازده مرید برمی‌گزیند تا داورانِ سبط‌های اسرائیل شوند که گویا به زودی با هم گرد می‌آمدند. ناتان این خبرهای خوش را با نامه به یهودیان ایتالیا، هلند، آلمان و لهستان و نیز شهرهای امپراتوری عثمانی مژده می‌دهد و شور و شوقِ مسیحایی چون آتش که در پنبه بگیرد سراسرِ جهان یهودی را فرامی‌گیرد. قرن‌ها پیگرد و اخراج،

یهودیان اروپا را از تنه‌ی اصلی جدا کرده بود و این بی‌سر و سامانی بسیاری را به اینجا رسانده بود که آینده‌ی دنیا تنها به دست یهودیان است و بس. نوادگانِ یهودیان اسپانیا، قباله‌ی لوریانی را آویزه‌ی گوش کرده بودند و بسیاری‌شان رسیدنِ روز قیامت را نزدیک می‌دیدند. این همه، به کیش شَبتای یاری رساندند. در سراسر تاریخ یهود بسیاری کسان آمده و ادعای مسیحایی کرده بودند ولی هیچ کدام‌شان این اندازه هوادار پیدا نکرده بود. یهودیانی که به شبتای اعتقاد نداشتند دَم برنمی‌آوردند. هواداران او از همه‌ی طبقات جامعه‌ی یهودی بودند. غنی و فقیر، باسواد و بی‌سواد. جزوه‌ها و اعلامیه‌ها خبرهای خوش را به انگلیسی، هلندی، آلمانی و ایتالیایی می‌پراکندند. در لهستان و لیتوانی به افتخارش راه‌پیمایی می‌کردند. در امپراتوری عثمانی، رسولان در کوی و برزن می‌گشتند و از رؤیاهاشان که در آن‌ها شبتای را نشسته بر عرش دیده بودند، با آب و تاب داد سخن می‌دادند. همه‌ی کسب و کارها خوابیده بود. یهودیان ترکیه نام سلطان را از نماز شنبه برداشتند و نام شبتای را به جای‌اش گذاشتند. سرانجام شبتای که در ژانویه ۱۶۶۶ به استامبول واردشد، دستگیرش کردند و به‌نام شورشی در گالیپولی به زندان‌اش انداختند.

پس از قرن‌ها آزار، در به دری و سرکوفته‌گی، اینک امیدی پیدا شده بود. یهودیان در سراسر دنیا به حسی از آزادی و رهاییِ درونی رسیده بودند که به شور و سرمستی‌ای می‌مانست که عارفانِ قباله، آنگاه که در عالم رازناک سفیروت سیر می‌کردند، دَمی چند آن را تجربه کرده بودند. این تجربه‌ی رستگاری اکنون دیگر تنها نه از آنِ تنی چند از خاصان، که در اختیار همگان بود. برای نخستین‌بار یهودیان احساس می‌کردند که زندگی‌شان ارزشمند است. نجات، دیگر امیدی واهی در آینده نبود بلکه واقعی بود و برای زمان حال معنا داشت. زمانه زمانه‌ی رستگاری بود! این واگشتِ ناگهان اثراتی ماندنی به دنبال داشت. چشمانِ یهودیانِ دنیا به گالیپولی دوخته شده بود که شبتای در آنجا گویا بر زندانبانان هم تاثیر نهاده بود. وزیرِ ترک وی را نواخت و مایه‌ی آسایش‌اش را فراهم کرد. شبتای از آن پس نامه‌های‌اش را «خداوندگارِ شما، شَبّتای زِوی» امضا می‌کرد. ولی به استامبول که بردنداش تا محاکمه شود، افسرده‌گی باز به سراغ‌اش آمد. سلطان وی را بر سرِ دوراهیِ اسلام آوردن یا مرگ قرار داد. شبتای اسلام را برگزید و بی‌درنگ آزاد شد. برای‌اش مقرریِ حکومتی تعیین کردند تا این که در هفدهم سپتامبر ۱۶۷۶، گویا مسلمان با ایمان، از دنیا رفت.

طبیعی‌ست که خبر بریدنِ او برای هواداران‌اش کُشنده بود و بسیاری در جا از ایمان خود برگشتند. خاخام‌ها به دست و پا افتادند تا خاطره‌اش را از روی زمین محو کنند. همه‌ی نامه‌ها و جزوه‌ها و اعلامیه‌هایی را که درباره او بود و به دست‌شان افتاد، نابود کردند. هنوز که هنوز است بسیاری با این شکست مسیحایی درگیرند و نمی‌دانند با آن چه کنند. خاخام‌ها و خردباوران هر دو دسته کوشیده‌اند آن را بی‌اهمیت جلوه دهند. اما به تازه‌گی دانشمندان به پیروی از گرشوم شولم فقید تلاش کرده‌اند معنای این میان‌پرده‌یِ شگفت و اثرات آتی‌اش را دریابند. هرچند شاید عجیب بنماید، ولی با این که او زیر حرف خود زد و رسوا شد، بسیاری از یهودیان به مسیحِ خود وفادار ماندند. این تجربه‌یِ نجات چندان ریشه‌دار بود که آنان باور نمی‌کردند خدا گذاشته آنان گمراه شوند. این یکی از نمونه‌های درخشان تجربه‌یِ دینی برای رسیدن به رستگاری‌ست که بر واقعیت و عقل محض می‌چربد. شمار بزرگی از یهودیان، از همه‌یِ طبقات، که بر سر دوراهیِ دست شستن از امیدِ نویافته یا پذیرشِ مسیحِ ریزش کرده قرار گرفته بودند، زیرِ بارِ واقعیت‌های گرانبار تاریخ نرفتند. ناتانِ غزه‌ای بازمانده‌یِ عمر را به موعظه در بابِ اسرار شبتای گذراند. می‌گفت او با گرویدن به اسلام همچنان مبارزه با نیروهای اهریمنی را پی گرفته است. در عین حال ناگزیر شده گرامی‌ترین مقدسات امت‌اش را زیر پا بگذارد تا بتواند به قلمرو تاریکی فرو رود و خلیپوت را آزاد سازد. او بارِ غم‌انگیز این رسالت را بر دوش کشیده و به پایین‌ترین ژرفاها رفته تا بر عالم بی‌خدایی از درون چیره شود. در ترکیه و یونان نزدیک به دویست خانوار به شبتای وفادار ماندند. آنان پس از مرگ وی، برای آن که ستیزه‌اش با شرّ همچنان بپاید، بر آن شدند تا مثل خودِ وی عمل کنند و در سال ۱۶۸۳ همه با هم مسلمان شدند. اما در پنهان به یهودیت وفادار ماندند، با خاخام‌ها رابطه‌یِ نزدیک داشتند و در کنیسه‌های مخفی در خانه‌های یکدیگر جمع می‌شدند. در ۱۶۸۹ رهبرشان یعقوب قُریدو به زیارت حج رفت و بیوه‌یِ مسیح [شَبتای] اعلام داشت که او تن‌یافته‌یِ شَبّتای زِوی‌ست. هنوز نیز گروهکی به نام دونمه (ریزش کردگان) در ترکیه هستند که به ظاهر مسلمان اندولی در باطن دودستی به یهودیت خود چسبیده‌اند.

شبتایی‌های دیگر اینقدرها پیش نرفتند، ولی به مسیح و کنیسه‌یِ خود وفادار ماندند. گویا شمار این معمایی-شبتایی‌ها بیش از آنی بوده که زمانی گمان می‌رفته است. در قرن

نوزدهم بسیاری از یهودیان که به یهودیتی آزادمنشانه‌تر روی آورده بودند، داشتنِ نیاکانی شبتایی را مایه‌یِ شرمساری می‌دانستند ولی به نظر می‌رسد که بسیاری از خاخام‌های برجسته‌ی قرن هژدهم معتقد بودند که شبتای مسیح بوده است. به دید شولم، گرچه این مسیحاباوری به جنبشی همگانی در یهودیت بدل نشد، ولی شمارِ آنان را نباید دست‌کم گرفت. مارانوها [یهودیان مراکشی]، که اسپانیایی‌ها به زور مسیحی‌شان کرده بودند، عاقبت به یهودیت خود بازگشته بودند، غم و اندوه آنان با رمز و راز انگاشتن ریزش‌کرده‌گیِ شبتای تسکین یافت. آیین شبتایی در کولونی‌های سفاردی در مراکش، بالکان، ایتالیا و لیتوانی شکوفا شد. برخی مانند بنجامین کوهن از رجیو و آبراهام رودریگو از مودنا قباله‌باورانی بودند که رابطه‌ی خود با این جنبش را مخفی نگاه می‌داشتند. دامنه‌ی این فرقه‌ی مسیحایی گسترش یافت و از بالکان به یهودیان اشکنازی لهستان که از یهودستیزی دم‌افزون شرق اروپا روحیه باخته و به تنگ آمده بودند، رسید. در سال ۱۷۵۹ هواداران پیغمبر محزون یاکوب فرانک، به‌پیروی از وی همانند مسیحاشان همه با هم مسیحی شدند، ولی در پنهان بر اعتقاد خود به یهودیت وفادار ماندند.

شولم مقایسه‌یِ بجایی با مسیحیت می‌کند و می‌گوید یهودیان هزار و شش‌صد سال پیش نتوانسته بودند از مسیحی آبروبَر که مثل آدمی تبهکار در اورشلیم کشته شده بود امید بِبُرَند. آنچه را که پولس ننگِ صلیب می‌نامید درست همانقدر تکان‌دهنده بود که رسواییِ مسیحی ریزش کرده. در هر دو مورد، هواداران مژده داده بودند که یهودیتِ نوینی زاده شده و جای یهودیتی کهنه را گرفته است. این باورِ مسیحی که می‌گوید از شکست بر بالای صلیب زندگی تازه‌ای سربرآورده بسیار همانند عقیده‌یِ شبتای باوران است که ریزش وی را رازی مقدس می‌شمردند. هر دو دسته معتقد بودند که دانه‌یِ گندم باید در دلِ خاک بپوسد تا به بار بنشیند. باور داشتند که توراتِ کهنسال مُرده و قانون تازه‌یِ خداوند جای‌اش را گرفته است. هر دو برداشت‌هایی از خدا به دست دادند که تن‌یافته‌گی در آن‌ها به چشم می‌خورد.

شبتایی‌ها مانند بسیاری از مسیحیان سده هفدهم و هژدهم باور داشتند که در آستانه‌یِ عصر نوی ایستاده‌اند. پیش از آن عارفان قباله بارها گفته بودند که در روز قیامت اسرار واقعی خدا، که در تبعید در پرده ابهام افتاده بوده‌اند، نمایان خواهند شد. شبتایی‌هایی که عقیده داشتند در عصر مسیحایی می‌زیند، با بریدن از برداشت‌های

سنتی از خدا، خود را آزاد احساس می‌کردند حتا اگر این به معنای پذیرش تئولوژی‌ای به ظاهر کفرآمیز برداشت می‌شد. برای همین، آبراهام کاردازو (وفات ۱۷۰۶) می‌گفت تقدیرِ همه‌ی یهودیان این است که به خاطر گناهان‌شان از ریزش‌کنندگان شوند. این کیفرِ ایشان است. ولی خدا گذاشت مسیح خود را برای آنان قربان کند تا بندگان‌اش از این سرنوشت مصیبت‌بار برهند. او به این نتیجه‌یِ دهشتناک رسید که یهودیان، در تبعید، شناخت راستین خود از خدا را از کف داده‌اند.

کاردازو نیز مانند مسیحیان و دِئیست‌های روشنگری دست به کار شد تا غبارِ گفته‌های ناشایست از چهره‌یِ دین بزداید و به دین ناب کتاب مقدس برسد. یادآوری کنم که در سده‌یِ دوم برخی از گنوستیک‌های مسیحی میان خدایِ نهانِ عیسا مسیح و خدای ستمگر یهودیان، که آفرینش عالم کار او بود، نوعی یهودستیزیِ متافیزیکی پدید آورده بودند. اینک کاردازو، ناخودآگاه، این عقیده‌یِ دیرینه را از نو جان می‌بخشد منتها کلّه‌پا می‌کنداش. او می‌گوید دو خدا وجود دارند. یکی خدایی که خود را بر امت اسرائیل آشکار کرده و دیگری خدایی که همه می‌شناسنداش. در همه‌یِ تمدن‌ها مردم به وجود یک علت نخستین باور پیدا کرده‌اند. این همان خدای ارسطوست که مردم روزگارِ پیش از تک خداپرستی می‌ستودنداش. این خدا اهمیتی دینی ندارد. نه جهان را آفریده و نه انسان برای‌اش محلی از اعراب دارد. بنابراین در کتاب مقدس تجلی نکرده است و در آن از او یاد نمی‌شود. خدای دیگر، که بر ابراهیم، موسا و سایر پیامبران جلوه نموده با آن یک فرق دارد. جهان را از هیچ آفریده، اسرائیل را نجات بخشیده و خدای این امت است. اما در تبعید، فیلسوفانی چون سعدیه و ابن میمون در میان نایهودیان به سر می‌برند و یک چند از از اندیشه‌های آن را می‌ستانند. در نتیجه، آنان این دو رخداد را با هم عوضی می‌گیرند و به یهودیان می‌گویند که هر دو یکی هستند. پس یهودیان هم به پرستش خدای فیلسوفان روی می‌آورند. با این پندار که او همان خدای پدران‌شان است.

اما این دو خدا چه‌گونه به‌هم ربط داده شدند؟ کاردازو یک تئولوژیِ تثلیث می‌پردازد تا این خدای اضافی هم در آن بگنجد و در عین حال تک‌خداییِ یهودی نیز دست نخورده بماند. در آغاز یک ذات خدایی بود که سه نمود (هیپوستاسس) یا چهره (پَرزوفیم) داشت. اولین‌شان آتیکه خدیشَه، کهن گوهر مقدس، است که علت نخستین است. دومین چهره که از اولین برون آمده، مَلکه خدیشَه نام دارد و خدای اسرائیل است.

سومین چهره شِخینه است، تبعید شده از ذات خدایی، آن چنان‌که اسحق لوریا شرح‌اش را گفته است. کاردازو بحث‌اش این است که این «گِرِه دین» نه سه خدای یکسره جد از هم، که به طرزی مرموز یکی هستند و ذات خدایی را برمی‌نمایند. کاردازو یک شبتاییِ میانه‌رو است. او فکر نمی‌کند حال که شبتای زِ وی وظیفه‌یِ دردناک ریزش کردن را به خاطر وی انجام داده، او نیز وظیفه دارد ریزش کند. ولی با پیش آوردن تثلیث می‌خواهد تابویی را بشکند. قرن‌ها بود که یهودیان از تثلیث بیزار بودند و آن را کفر و بت‌پرستی می‌دانستند. ولی اکنون شمارِ چشمگیری از یهودیان به این بینشِ ممنوع می‌گراییدند. پس از این که سالیان سال گذشت و تغییری در عالم پیش نیامد، شبتایی‌ها ناگزیر شدند امیدهای مسیحایی‌شان را تعدیل کنند. کسانی چون نِحمیاح حیم، ساموئل پریمو و یوناتان شوتز به اینجا رسیدند که «رازِ ذات خدا» (سود حاالوخوت) در سال ۱۶۶۶ درست از پرده برون نیفتاده است. همان جور که لوریا پیش‌بینی کرده بود، شِخینه از خاک برخاسته ولی هنوز به ذات خدا بازنگشته است. نجات همچنان در راه است و طیِ این مدتِ گذار می‌شود قانون قدیم را اجرا کرد و در کنسیه عبادت کرد و در عین حال در باطن مسیحاگرا بود. این شبتای باوریِ بازبینی شده خودگویای آن است که چه‌گونه این همه خاخام که معتقد بودند شبتای زِوی مسیح است توانستند در طول قرن هژدهم بر سر منبر باقی بمانند.

افراط‌کارانی که ریزش کردند، به تئولوژی تن‌یافته‌گی روآوردند و بدین سان یکی دیگر از تابوهای یهودی را شکستند. آنان بدین باور رسیدند که شبتای زوی نه تنها مسیح، که تن‌یافته‌یِ خدا بوده است. البته این باور، همچنان‌که در مسیحیت، کم‌کم پیدا شد. آراهام کاردازو نظری آورد که همانند عقیده‌یِ پولس به ستایش عیسا پس از رستاخیزاش بود. نجات شبتای با ریزش‌اش آغاز شد و او به یکی از سه چهره‌یِ تثلیث درآمد: «روح‌القدس [مَلکه خدیشَه] که قدسی باد نام‌اش، به بالابر شد و شبتای زِوی به جای‌اش فرود آمد تا خدا شود.»[۴۶] پس او به نحوی به پایگاه خدایی بر می‌شود و جای خدای اسرائیل یعنی دومین چهره را می‌گیرد. چندی نمی‌گذرد که دونمه، که مسلمان شده بودند، این فکر را یک گام پیش‌تر می‌برند و می‌گویند خدای اسرائیل فرود آمده و به قالب شبتای درآمده است. از آنجا که آنان نیز به این اعتقاد رسیدند که یکایک رهبران‌شان همان مسیحای از نو تن‌یافته‌است، پس نتیجه این می‌شود که آنان نیز آواتار

می‌شوند، کمابیش همانند امامان شیعه. بنابراین، ریزش‌های هر نسلی رهبری داشت که تن‌یافته‌یِ خدا بود.

یاکوب فرانک (۹۵-۱۷۲۶) که مریدان اشکنازی خود را در ۱۷۵۹ به غسل تعمید شدن هدایت می‌کند، از همان آغاز کاراش می‌گوید که تن‌یافته‌یِ خداست. گفته‌اند که او هراس انگیزترین چهره در سراسر تاریخ یهودیت است. او کم‌سواد بود و به آن هم می‌نازید ولی تواناش را داشت اساطیر تیره و تاری بپرورد که همه‌یِ یهودیانی که ایمان‌اش را تهی احساس می‌کردند و از آن ناخشنود بودند به آن کشش پیدا کنند. فرانک موعظه می‌کرد که شریعت کهن منسوخ شده است. در واقع همه‌یِ دین‌ها باید برچیده شوند تا خدا بتواند آفتاب‌وار بدرخشد. در نوشته‌اش *Slowa Panskie* (گفته‌های خداوند) او شبتای باوری را به مرز نیهیلیسم می‌رساند. همه چیز را باید درهم شکست: «به هر جا که آدم پا نهاد شهری بنا شد، ولی به هر جا که من پا گذارم همه چیز ویران خواهد شد، چرا که من فقط به دنیا آمده‌ام که نیست و نابود کنم.»[۴۷] در این گفته، مانندگی آزارنده‌ای هست با گفته‌های مسیح که ادعا کرده بود آمده تا شمشیر بیاورد، نه صلح. اما فرانک برخلاف عیسا و پولس هیچ چیز تازه‌ای به جای مقدسات دیرین نمی‌نشاند. نیهیلیسم او شاید به نیهیلیسم مرد جوان‌ترِ همروزگاراش مارکی دوساد بی‌شباهت نباشد. تنها با غرقه شدن در ژرفای خواری می‌توان به تعالیِ دریافت خدایِ نیکو رسید. پس همه‌یِ دین‌ها انکار می‌شوند و بر آدمی است که دست به کارهای عجیب و غریب و شرم‌آور بزند تا خوار و ذلیل شود.

فرانک قباله‌گرا نبود، بلکه همان تئولوژیِ کاردازو را زمخت‌تر موعظه می‌کرد. به دیدِ او هر یک از سه چهره‌یِ تثلیث شبتایی‌ها با مسیحی متفاوت در روی زمین جلوه می‌کند. شبتای زِ وی که فرانک او را «چهره‌ی نخستین» می‌خواند، تن‌یافته‌یِ «خدای نیکو»ست که همان اَتیکه خدیشو (کهن چهره‌یِ مقدس) است؛ او خود تن‌یافته‌یِ دومین چهره یا خدای اسرائیل است. سومین مسیح که در شخینه تن می‌یابد، زنی‌ست که فرانک «باکره» می‌نامداش. اما اکنون جهان اسیر نیروهای اهریمنی‌ست و نجات نخواهد یافت مگر که مردم به انجیل نیهیلیستیِ فرانک گوش بسپارند. او نردبامی دارد به شکل V که با آن می‌شود به خدا رسید. شخص باید نخست مثل عیسا و شبتای به فرودست‌ها نزول کند. فرانک می‌گوید: «بگویمتان که همان گونه که می‌دانید مسیح گفته که آمده تا دنیا

را از دست نیروهای اهریمنی نجات بخشد ولی من آمده‌ام تا آن را از شرِّ همه‌یِ قانون‌ها و آداب و رسومی که همیشه وجود داشته نجات دهم. وظیفه دارم تا این همه را نابود گردانم تا خدا بتواند خود را بنمایاند.»[۴۸] آنان که خواهان دست‌یابی به خدا و رهاییِ خویش از نیروهای اهریمنی‌اند باید گام به گام رهبر خود را دنبال کنند و به مغاک فرو شوند و همه‌یِ قانون‌هایی را که برای‌شان مقدس‌اند زیر پا گذارند: «بگویمتان آن کس که می‌خواهد جنگاور شود باید بی‌دین شود، یعنی باید به یاری خود به آزادی برسد.»[۴۹]

در این گفته‌ها می‌توان رابطه میان دیدِ تیره‌و‌تار فرانک و روشنگریِ خردباور را احساس کرد. یهودیان لهستانی که انجیل او را اختیار کرده بودند گویا متوجه شده بودند که دین‌شان نمی‌تواند آنان را در سازگاری با اوضاع نابه‌سامان عالمی ناامن برای یهودیان، یاری دهد. پس از مرگ فرانک، پیرواناش از بسیاری از جنبه‌های آنارشیستی‌اش دست کشیدند و تنها به این که فرانک تن‌یافته‌یِ خداست و نیز آنچه که شولم «احساسِ روشن و شدید برای نجات»[۵۰] می‌نامداش وفادار ماندند. آنان انقلاب فرانسه را از آیات خدا می‌دانستند. پس، از شریعت‌ستیزی دست برداشتند و به سیاست رو آوردند. با این آرزو که انقلابی به پا شود که برای عالم طرحی نو دراندازد. دونمه نیز که اسلام آورده بودند، در آغاز قرن بیستم در صف ترکان جوان فعال بودند و بسیاری‌شان سراپا به رنگ ترکیه‌یِ غیردینیِ کمال آتاتورک درآمدند. دشمنی‌ای که شبتایی‌ها نسبت به غیرِ خودی‌ها نشان داده بودند در واقع طغیانی بود بر ضد اوضاع این اقلیت. شبتای باوری، که این همه عقب‌مانده و تاریک‌اندیش به نظر رسیده بود، آنان را کمک کرد تا خود را از دست راه‌ورسم قدیم خلاص کنند و پذیرای افکار جدید شوند. شبتایی‌های میانه‌رو که به ظاهر به یهودیت وفادار بودند پیش‌آهنگِ روشنگری یهودی (هسخَلَه) شدند. آنان همچنین در خلال قرن نوزدهم در اصلاحگریِ یهودیت کوشیدند. اغلبِ این مَسخیلیم‌های اصلاحگر اندیشه‌های عجیبی داشتند آمیزه‌یِ کهنه و نو. چنان که جوزف وِهِته‌یِ اهل پراگ در سده‌یِ هژدهم، نورمن مندلسون، ایمانوئل کانت و شَبّتای زِوی و اسحق لوریا را قهرمانان خود می‌دانست. همه کس نمی‌توانست از راهِ دشوارِ علم و فلسفه به مدرنیته برسد. اصول عرفانیِ مسیحیان و یهودیانِ رادیکال یاری‌شان داد تا با روی آوردن به حوزه‌های ژرف‌تر و بنیادی‌ترِ روح، در راه سکولاریسمی تلاش ورزند که روزگاری از آن

بیزار بودند. برخی به ایده‌هایی کفرآمیز درباره‌یِ خدا رسیدند که سبب شدند فرزندان‌شان یکسره از خدا روگردان شوند.

در همان زمانی که یاکوب فرانک مواعظ نیهیلیستی خود را می‌پرورد، سایرِ یهودیان لهستان یک مسیحِ بس متفاوت پیدا کرده بودند. از زمان یهودی‌کشی سال ۱۶۴۸ یهودیان لهستانی دچار حسِ دربه‌دری و سرخورده‌گی‌ای شده بودند به سنگینیِ تبعیدِ سفاردیم از اسپانیا. بسیاری از فرهیخته‌ترین و روحانی‌ترین خانوارهای یهودیِ لهستان یا کشته شده بودند و یا به کشورهای کمابیش امن‌ترِ اروپای غربی کوچیده بودند. ده‌ها هزار یهودی از خانه و کاشانه زانده شده بودند و بسیاری‌شان آواره، از این شهر به آن شهر می‌رفتند و اجازه نمی‌یافتند در یک جا ماندگار شوند. خاخام‌هایی که زنده مانده بودند کم‌مایه بودند و مدرسه را پناهگاهی برای گریز از جورِ دنیای بیرون کرده بودند. عارفان قباله‌یِ آواره از تیره‌گیِ اهریمنیِ جهانِ آخرَه سیترَه، یعنی آن سوی دیگری که از خدا جدا بود، دَم می‌زدند. رسواییِ شَبتای نیز به این آشفته‌گی و بی‌سامانیِ همگانی دامن می‌زد. پاری از یهودیان اوکراین از پاکدینیِ مسیحی، که خود از کلیسای ارتودوکس روسی بیرون آمده بود، تاثیر پذیرفتند. این یهودیان به ایجاد دینِ فرّه‌مندِ همانندی کمر بستند. خبر می‌رسید از یهودیانی که به هنگام عبادت به وجد می‌آمدند، زیر آواز می‌زدند و دست به دست می‌کوفتند. در دهه‌یِ ۱۷۳۰ یکی از این شوریدگان، سرکرده‌یِ این دین دلِ یهودی شد و مکتبی را بنیاد نهاد به نام خَسیدی.

اسرائیل بن‌العازر مرد دانشوری نبود. بیش‌تر خوش داشت در جنگل قدم بزند، آواز بخواند و برای بچه‌ها قصه بگوید، تلمود بخواند. او و زن‌اش، بی‌برگ و نوا، در کلبه‌ای در کوه‌های کارپات در جنوب لهستان زندگی می‌کردند. مدتی با آهک‌فروشی به مردم شهرک نزدیک گذران می‌کردند. سپس مهمانخانه‌ای باز کردند. عاقبت او در سی و شش ساله‌گی دعانویس و جن‌گیر شد. روستا به روستا می‌رفت و با داروهای گیاهی و طلسم و دعا دردهای کشاورزان و شهریان را درمان می‌کرد. در این زمانه، شفابخشان بسیاری بودند که می‌گفتند به نام خدا مبتلایان را شفا می‌دهند. این اسرائیل اکنون شده بود بَعل شِم توْ یا استادِ نامِ نیک. تا آن زمان او هیچ رده‌یِ روحانی‌ای نداشت ولی از آن پس هواداران‌اش او را خاخام اسرائیل بعل شِم توو، یا ساده شده‌اش بِشت، نامیدند.

شفابخشان، بیشترینه به همین جادو دلخوش بودند ولی بِشت عارف هم بود.

سرگذشت شبتای زِوی او را متقاعد کرده بود که درآمیختنِ عرفان و مسیحاباوری خطرناک است، پس او به یکی از عقاید اولیه‌ی قباله روی می‌آورد که روی سخن‌اش نه با نخبگان که با همه‌ی مردم است. او به جای این که فرو افتادنِ اخگرهای خدایی به جهان را فاجعه‌بار ببیند، به خَسیدیم‌اش می‌آموزاند که در این رخداد خوبی ببینند. این اخگرها در هر پاره‌ای از آفرینش نهفته‌اند و همین می‌رساند که عالم سر به سر پُر از حضور خداست. هر یهودیِ دینداری می‌تواند خدا را در جزء جزء زندگی روزانه‌اش ــ در خوردن، آشامیدن و در عشق ورزیدن با همسر ــ تجربه کند زیرا اخگرهای خدایی همه جا هستند. بنابراین، آدمی در محاصره‌ی دیوان نیست بلکه خدایی او را دربر گرفته که در هر وزشِ باد یا در هر ساقه‌ی علفی می‌باشد. او می‌خواست یهودیان دل‌آسوده و با روی خوش سخنان‌اش را بشنوند.

بِشت طرح‌های بزرگ لوریا برای نجات عالم را کنار گذاشت. خِسید فقط وظیفه‌اش این بود که اخگرهای گیرافتاده در جای جایِ دنیایِ شخصی‌اش ــ در زن‌اش، خدمتکاراش، سامانِ خانه‌اش و خوراک‌اش ــ را از نو فراهم آورد. به گفته‌ی هیلل زایت لین، یکی از مریدان بِشت، خَسید نسبت به محیط خود مسئولیتی دارد که تنها همو باید انجام‌اش دهد: «هر کس نجات‌بخش جهانی از آن خود است. او فقط به آنچه او و فقط او باید بنگرد، می‌نگرد و چیزی را که فقط او برای احساس کردن‌اش برگزیده شده است، احساس می‌کند.»[۵۱] عارفان قباله شیوه‌ای برای تمرکز (دِوِه خوت) پیدا کرده بودند که به کمک آن می‌توانستند به هر کجا که رو می‌کنند از حضور خدا آگاه شوند. او می‌گفت عارف باید خلوت کند، از تورات‌خوانی فراغت یابد و «نورِ شخینه را بر فراز سر خود بینگارد پنداری که بر سر و دوش‌اش فرو می‌ریزد و او در میان‌اش نشسته است.»[۵۲] با این حسِ حضور خدا، او به تن لرزه و شادیِ مستانه درمی‌آید. بِشت به هوادران‌اش می‌آموزاند که چنین نیست که این سرمستی تنها و تنها به نخبگان دست دهد، بلکه هر یهودی‌ای می‌بایست دِوِه خوت را به کار گیرد و از حضورِ همه جاگسترِ خدا آگاه شود. در واقع نبودِ دِوِه خوت به معنای بت‌پرستی و انکار این است که هیچ چیزی جز خدا وجود ندارد. دستگاه یهودیت رسمی ترسید که مبادا یهودیان به این دینداریِ وجدآمیز که بالقوّه خطرناک بود روی آورند و از خواندن تورات دست بکشند. پس با بِشت بنای ناسازگاری را گذاشت.

اما خَسیدباوری به سرعت گسترش یافت زیرا به یهودیانِ امید از کف داده امید می‌بخشید. بسیاری از گروندگان از شبتایی‌های پیشین بودند. بِشت نمی‌خواست مریداناش به تورات پشت کنند، بلکه تفسیر عرفانیِ نوی از آن به دست داد. کلمه‌یِ mitzvah (فریضه) به معنای قید و بند است. وقتی خَسیدی با شیوه‌ی دِوِه خوت یکی از فریضه‌های شرع را به جا می‌آورد، خود را به خدا می‌پیوندانَد، در عین حال که اخگرهای خدایی را در شخص یا چیزی که در آن دَم با او سر و کار دارد با ذات خدایی دوباره یکی می‌کند. تورات دیرزمانی یهودیان را ترغیب کرده بود با بجا آوردن فریضه، عـالم را تقدیـس کنند و بِشت تنها کاری که کرد این بـود که از آن تفسیری عرفانی به دست داد. گاه خَسیدها در اشتیاق به نجات جهان دچار دودلی می‌شدند. بسیاری‌شان توتون‌کش‌های قهاری شدند تا اخگرهای درونِ توتون را نجات دهند! باروخ مِدزی بوژ (۱۸۱۰–۱۷۵۷) یکی از نوادگان بِشت، خانه‌ای باشکوه و مبلمان و پرده‌هایی خیره‌کننده داشت و بهانه‌اش هم این بود که در فکر اخگرهای خدایی‌ست که در این تزیینات گیر افتاده‌اند. آبراهام یوشع هِشل (وفات ۱۸۲۵) پُر می‌خورد تا اخگرهای خدایی غذاها را نجات دهد.[۵۳] در عین حال این کارها را می‌توان تلاشی برای یافتن معنا در دنیایی پُرخطر و ستمگر دانست. دِوِه خوت تلاشی بود خیالی تا پرده‌یِ آشنایی از برابر جهان کنار رود و شکـوه درونـی‌اش نمودار گردد. این بی‌شباهت نبود به بینش تخیلیِ رمانتیک‌های انگلیسیِ آن روزگار چون ویلیام وردزورث (۱۸۵۰–۱۷۷۰) و ساموئل تیلور کولریج (۱۸۳۴–۱۷۷۲) که در پسِ جلوه‌های گونه‌گون واقعیت، حیات یگانه‌ای می‌دیدند. خَسیدیم‌ها نیز می‌گفتند چیزی، انرژی‌ای خدایی، در همه‌یِ آفرینش روان است و آن را، با وجود آن همه اندوه و تبعید، به صورت جایی شکوهمند درمی‌آورد. عالم مادی رفته رفته رنگ می‌بازد و ناچیز می‌شود و همه سر به سر خدا نمود می‌گردد. موسـا تی تل باوم (۱۸۴۱–۱۷۹۵) می‌گفت بوته‌ی سوزانی که موسـا می‌بیند همان حضور خدایی در هر بوته‌ای‌ست که آن را زنده نگه می‌دارد.[۵۴] کل عالم پوشیده در نورِ آسمانی به نظر می‌آمد و خَسیدی مستانه سر از شادی به فریاد درمی‌آمد، دست می‌زد و آواز سرمی‌داد. برخی حتا پشتک و وارو می‌زدند تا نشان دهند که از بس رؤیاشان شیرین است کُلِ عالم وارونه می‌شود.

بشتک برخلاف اسپینوزا و پاری از رادیکال‌های مسیحی نمی‌گفت همه چیز

خداست بلکه حرف‌اش این بود که همه‌یِ هستندگان در خدا هستند و خدا به آن‌ها هستی می‌بخشد. او نیرویی زنده است که همه چیز را زنده می‌دارد. بِشت اعتقاد نداشت که خَسیدی با بجا آوردن دِوِه خوت خدایی می‌شود یا حتا به خدا می‌رسد به نظر نمی‌آمد چنین دلیری‌ای از عارفان ساخته باشد. در عوض خَسیدی به خدا نزدیک‌تر و از حضوراش آگاه می‌شود. بیشترینه‌یِ عارفان آدم‌های ساده‌ای بودند که خود را بی‌پروا بیان می‌کردند ولی به هوش بودند که از اسطوره‌هاشان برداشت سطحی نشود. آنان داستان را به بحث‌های فلسفی یا تلمودی ترجیح می‌دادند و قصه را بهترین وسیله برای بازگوییِ تجربه‌ای که با واقعیت‌ها و عقل سروکار ندارد می‌دانستند. این تلاش خیالی جانانه همه برای نشان دادن وابسته‌گی انسان و خدا به یکدیگر بود. خدا را واقعیتی عینی و بیرونی نمی‌دانستند. خَسیدی‌ها معتقد بودند که آنان به یک معنا خدا را پس از فروپاشی‌اش از نو می‌آفرینند و با آگاه شدن از اخگرِ خدایی در درون خویش انسان‌های کامل‌تری می‌شوند. آنان همین دید را در اصطلاحات اسطوره‌ایِ قباله نیز بیان می‌کنند. داوبائر، جانشینِ بِشت، گفت خدا و انسان با هم یک واحداند. انسان تنها زمانی آدم، آنچنان‌که خدا در روز آفرینش خواسته بود، می‌شود که دیگر حس نکند از بقیه‌یِ هستی جداست و به «چهره‌یِ کیهانیِ انسان نخستین که حزقیل همانندا‌ش را در عرش مشاهده کرد» تبدیل گردد.[۵۵] روشن است که این باور، باوری یونانی یا بودایی‌ست که در زمانه‌یِ روشنگری به این شیوه بیان می‌شود و آدمی را از ساحت‌های برینِ خود آگاه می‌سازد.

یونانیان این نظر را در آموزه‌یِ تن‌یافته‌گی و خداگونه‌گی مسیح بیان کرده بودند. خَسیدی‌ها تن‌یافته‌گی باوری‌ای خاص خود پرداختند. صدیق، خاخام خَسیدی، آواتارِ نسل خود شد، یعنی پیوندی میان زمین و آسمان و نمایشگرِ حضور خدایی. همان جور که خاخام مناخم ناحوم چرنوبیل (۱۷۹۷-۱۷۳۰) می‌نویسد، صدیق «به‌راستی بهره‌ای از خداست و نزد او جایگاه دارد.»[۵۶] همان سان که مسیحیان از مسیح تقلید می‌کردند تا به خدا نزدیک شوند، خَسیدی نیز از صدیق خود تقلید می‌کرد که به خدا عروج کرده و دِوِه خوت را به کمال بجا آورده بود. او گواهِ روشنی بود بر این که روشنگری شدنی‌ست. از آنجا که صدیق به خدا نزدیک است، خَسیدی‌ها هم از رهگذرِ او می‌توانند به سرورِ کائنات نزدیک شوند. آنان به دور وی حلقه می‌زدند و داستانی از بِشت یا آیه‌ای از تورات را که برای‌شان می‌آورد، کلمه به کلمه دنبال می‌کردند. خَسید باوری نیز مانند

فرقه‌های پرشورِ مسیحی، نه مذهبِ خلوتیان، که از آنِ همگان بود. خَسیدی‌ها می‌کوشیدند گروهی استاد و صدیق خود را در عروج به بی‌نهایت دنبال کنند. پس طبیعی بود که خاخام‌های ارتودوکس‌ترِ لهستان از این کیشِ شخصیت که خاخامِ دانشور را پاک نادیده می‌گرفت به وحشت افتند، چه پیش از این تصور بر آن بود که او تن‌یافته‌یِ تورات است. سردسته‌یِ مخالفان، خاخام الیاح زالمان (۱۷۹۷-۱۷۷۰) قائون یا رئیس آکادمیِ ویلنا بود. ریزشِ شبتای زِوی برخی از یهودیان را به دشمنی با عرفان برانگیخته بود و بسیاری قائون ویلنا را قهرمانِ دینی عقلانی شمرده‌اند. با این هم، او قباله‌گرایی پرشور و استاد تلمود بود. یکی از مریدان‌اش وی را می‌ستود که «استاد به تمام معنای زُهد است... که با شعله‌یِ عشق و ترس از باری تعالی، با تقدس و خلوص، آن را می‌خواند.»[۵۷] از اسحق لوریا که حرف می‌زد سراپا می‌لرزید. رؤیاها و الهاماتی شیرین داشت، در عین حال همیشه می‌گفت خواندنِ تورات بهترین راه برای همنَفَسی با خداست. همچنین به این دریافت مهم رسید که شهودهای نهان، در رؤیاها خود را آزاد می‌کنند. «همواره می‌گفت خدا خواب را تنها برای این آفریده تا آدمی بتواند به بینشی دست یابد که با هیچ تلاش و کوششی دست‌یافتنی نیست، و آن هنگامی‌ست که جان و تن یکی می‌شوند زیرا تن پرده‌ای‌ست که جدایی می‌اندازد.»[۵۸]

برخلاف تصور، میان عرفان و خردباوری شکاف چندان بزرگی وجود ندارد. نظراتِ قائونِ ویلنا در باره‌یِ خواب نشان از درک روشنی از اهمیتِ ناخودآگاه‌اند. بارها شده که ما به دوستی سفارش کرده‌ایم مشکلی را که در بیداری از پس‌اش برنمی‌آید، در خواب چاره کند. وقتی که ذهن پذیرنده و در آرامش است، افکار از ژرفنای ذهن رو می‌آیند. دانشمندی چون ارشمیدس نیز همین را تجربه کرد و در گرمابه آن اصل مشهور را کشف کرد. فیلسوف یا دانشمندِ به راستی آفرینشگار نیز، مانند عارف، باید با جهانِ تاریکِ واقعیتِ ناآفریده و ابرهای نادانستن رویارو شوند تا شاید بتوانند در آن راهی بگشایند. ولی تا زمانی که با منطق و مفهوم‌ها دست‌وپنجه نرم می‌کنند، به ناگزیر در افکار یا شکل‌هایی از اندیشه که از پیش مسلم انگاشته شده‌اند، گرفتار می‌مانند. اغلب چنین به نظر رسیده که انگار کشفیات‌شان از بیرون به آنان «داده شده» و آنان بارها از رؤیا و الهام سخن گفته‌اند. چنان که ادوارد گیبون (۹۴-۱۷۳۷) که از احساسات دینی بیزار بود، در ویرانه‌های کاپیتول در رُم که قدم می‌زد افکارش به جاهایی رفتند رؤیاوار و همین او را به

نوشتنِ *زوال و سقوط امپراتوری رُم* واداشت. آرنولد توین بی تاریخدان سده‌ی بیستم این تجربه را به همنَفَسی تعبیر می‌کند: «او به چشم می‌بیند که تاریخ با جریانی پرزور و آرام از درون وی گذر می‌کند و این که زندگی خوداش خیزی‌ست موج‌وش در این رود پهناور.» توین بی نتیجه می‌گیرد که چنین لحظه‌ی الهامی خویشاوندی است با «تجربه‌ای که دیدار با جبروتِ خدا، توسط روان‌هایی وعده‌ی دیدار یافته، توصیف شده است.»[۵۹] آلبرت آینشتاین نیز معتقد است که عرفان «بذرِ هنر و علم راستین را افشانده است.»:

> دانستنِ این که آنچه که ما نمی‌توانیم به درون‌اش راه یابیم به واقع وجود دارد و خود را به صورت بالاترین حکمت و درخشان‌ترین زیبایی به ما می‌نمایاند، که قوایِ درگیرِ ما آن را تنها به صورت ابتدایی‌ترین شکل‌اش درمی‌یابد ـ این دانش، این احساس در کانونِ همه‌یِ دینیت‌های راستین است و فقط به این معنا من خود را از زمره‌یِ سرسپردگان به دین می‌دانم.[۶۰]

بدین معنا روشنگریِ دینی‌ای را که عارفانی چون بِشت به آن رسیدند می‌توان خویشاوندِ سایر دستاوردهای عصر خرد دانست. این روشنگری مردم عادی را کمک کرد تا گذار روانی به جهان نوین مدرنیته را آسان‌تر سپری کنند.

در دهه‌یِ ۱۷۸۰ خاخام شنوئر زالمان (۱۸۱۳-۱۷۴۵) بدین نتیجه رسید که جوش و خروش عاطفی خَسیدی باوری با پژوهش عقلی ناهمخوان نیست. پس خَسیدی باوری نوی بنیاد نهاد که می‌کوشید عرفان را با اندیشه‌گریِ عقلانی درآمیزد. این آیین خَبَد نام گرفت که سرهم‌بندی شده‌یِ سه صفت خدا: خوخمَه (حکمت)، بیناح (خرد) و دعات (دانش) است. زَلمان نیز مانند عارفان اولیه که فلسفه را با معنویت درآمیخته بودند، اعتقاد داشت که باریک‌اندیشیِ متافیزیکی از ملزومات عبادت است زیرا افشاگرِ تنگ دامنیِ عقل است. روش او چنین بود که از دیدِ خَسیدی آغاز می‌کرد که خدا را حی و حاضر در همه چیز می‌دید و سپس عارف را در فرآیندی دیالک‌تیکی به پیش می‌برد تا دریابد که خدا یگانه واقعیت است. زلمان می‌گوید: «از دیدگاه آن بی‌کرانه‌یِ متبرک نام، جهان سر به سر هیچ و نیستی‌ست.»[۶۱] جهان آفرینش وجودی جدا از خدا و نیروی حیات‌بخش‌اش ندارد. این از درک نارسایِ ماست که جهان چنین می‌نماید که انگار دارای وجودی جداگانه است ولی این وهمی بیش نیست. بنابراین خدا هستیِ برینی

نیست که در سپهر دیگری از واقعیت جای گرفته باشد. او بیرون از جهان نیست. در واقع نظریه‌ی متعالی بودن خدا توهم دیگری‌ست ساخته‌یِ ذهن ما که بر گذشتن از تاثیرات حسی برای‌اش نامیسر است. روش‌های عرفانی خَبَد، یهودیان را به فراسوی دریافت حسی کشاند تا چیزها را از دریچه‌یِ چشم خدا ببینند. چشمی که روشنی نیافته، جهان را تهی از خدا می‌بیند. ژرف‌اندیشی قباله مرزهای عقلانیت را می‌شکند تا بتوانیم خدایی را که در جهان پیرامون ماست، بازیابیم.

خَبَد نیز مانند روشنگری به توان ذهن آدمی برای راه‌یابی به خدا اعتماد دارد ولی این را با روش تناقض سنتی و تمرکز عرفانی انجام می‌دهد. زَلمان هم مثل بِشت باور داشت که هر کس می‌تواند خدا را ببیند. خَبَد از آنِ نخبه‌یِ عارفان نیست. مردم حتا اگر به نظر برسد استعدادِ روحی‌اش را هم نداشته باشند، باز هم می‌توانند به روشنگری برسند، اما این البته کار می‌بَرَد. همان جور که خاخام داوبائر (۱۸۲۷-۱۷۷۳) پسرِ زلمان، در **رساله در باب وجد** شرح می‌دهد، انسان باید از این عقیده‌یِ دل‌آزار آغاز کند که موجودی‌ست ناقص، تامل و ژرف‌اندیشیِ مغزی بسنده نیستند. باید خود را نیز واکاوی کرد، تورات خواند و عبادت کرد. کنار گذاشتنِ پیشداوری‌های عقلی و خیالی در باب جهان کاری‌ست دردناک و بیشترینه‌یِ مردم به هیچ روی نمی‌خواهند از دیدگاه‌های خود دست بردارند. خَسید، این خودخواهی را که پشت سر نهاد، درمی‌یابد که واقعیتی جز خدا در کار نیست. صوفی به فنا می‌رسد و خَسید به وجد. بائر شرح می‌دهد که خَسید چه‌گونه از خود بر می‌گذرد: «سراپای هستی‌اش چندان مجذوب گشته که هیچ از او نمی‌ماند و خودآگاهی از او رَخت برمی‌بندد.»[۶۲] خَبَد، در ممارست‌های‌اش، از قباله همچون ابزارِ تحلیل روان‌شناسیک و خودشناسی بهره می‌گیرد و به خسید می‌آموزاند که حوزه به حوزه در دنیایِ درون خود ژرف‌تر رود تا این که به کانون خویشتن رسد. آن گاه خدا را بازمی‌یابد که تنها واقعیت راستین است. ذهن می‌تواند با به کاراندازیِ عقل و تخیل خدا را بازیابد ولی این آن خدای عینیِ فیلسوفان و دانشمندانی چون نیوتن نیست، مگر واقعیتی‌ست بس ذهنی و جدایی‌ناپذیر از خود.

سده‌های هفدهم و هژدهم، زمانه‌یِ گزافه‌کاری‌های دردناک و جوش و خروش‌هایِ روحی‌ای بودند که خود از تلاطم انقلابی در اجتماع و سیاست حکایت داشتند. در این دوره در عالم اسلام همچون چیزهایی پیش نیامدند، اگرچه برای یک غربی مشکل است

که بتواند در این باب به یقین سخن بگوید زیرا اندیشه‌ی اسلامی قرن هژدهم هنوز مطالعه نشده است. معمولاً دانشمندان غربی از این دوره ساده می‌گذشته‌اند و عقیده بر این بوده که در این زمانه‌ای که اروپا روشنگری را از سر می‌گذرانیده، اسلام راه زوال می‌پیموده است. اما امروزه دیگر این نگاه را بیش از اندازه ساده‌انگارانه می‌دانند و به آن شک دارند. با آن‌که انگلستان از ۱۷۶۷ زمام هند را به دست داشت، عالم اسلام هنوز از ماهیت بی‌سابقه‌ی چالش غربی به خوبی آگاه نبود. صوفی هندی شاه ولی‌الله دهلوی (۶۲-۱۷۰۳) شاید نخستین کسی بود که این روحیه‌ی جدید را احساس کرد. او متفکری با نفوذ بود که به جهانگیریِ فرهنگی بدگمان بود، ولی نظرش این بود که مسلمانان باید دست به دست هم بدهند تا بتوانند میراث خود را حفظ کنند. با آن‌که از شیعی‌گری دل خوشی نداشت، معتقد بود که شیعی و سنی باید زبان مشترکی پیدا کنند. او کوشید شریعت را اصلاح کند و آن را با اوضاع نوین هند هماهنگ سازد. دهلوی گویا این پیش هشیاری را داشت که پی‌آمدهای استعمارگری را احساس کند. پسراش جهادی علیه انگلستان به راه انداخت. اندیشه‌ی دینی او محافظه‌کارانه و سخت از ابن عربی تاثیر پذیرفته بود: انسان بی‌یاری خدا قادر نیست توان خود را به کمال رساند. مسلمانان هنوز به این دلخوش بودند که در امور دینی به مایه‌های غنیِ گذشته دست یازند و دهلوی نمونه‌ای‌ست از قدرتی که صوفی‌گری هنوز در چنته داشت. اما صوفی‌گری در بسیاری از جاهای جهان کمابیش افت کرده بود و جنبش اصلاحگری جدیدی که در عربستان پیش آمد، عرفان را کنار گذاشت و درک اساسیِ مسلمانان از خدا در سده نوزدهم را فراهم آورد که پاسخی اسلامی بود به چالش غرب.

محمد ابن الوهاب (وفات ۱۷۸۴) قاضی نجد در شبه جزیره عربستان، همانند اصلاحگران مسیحی قرن شانزدهم، می‌خواست خلوص آغازین اسلام را به آن بازگرداند و همه‌ی افزوده‌ها را از آن بپیراید. او به‌ویژه با عرفان دشمنی داشت. تمام نشانه‌های الهیاتِ معتقد به تن‌یافته‌گی، از جمله ارادت به بزرگان صوفیه و امامانِ شیعه را محکوم کرد. حتا با زیارت پرستش‌وارِ قبر پیامبر در مدینه مخالفت کرد. هیچ انسانی، هر قدر هم بزرگوار، نباید نگاه‌ها را از خدا بگرداند. الوهاب توانست محمدبن سعود، حاکم بخش کوچکی از عربستان مرکزی، را به کیش خود درآورد و هر دو با هم دست به کار شدند تا امت اولیه‌ی پیامبر و صحابه را از نو به وجود آورند. آنان بر ستمگری به

بینوایان، بی‌توجهی به رنج بیوه زنان و یتیمان، بی‌اخلاقی و بت‌پرستی تاختند. همچنین علیه اربابان اشغالگر، عثمانیان، اعلام جهاد کردند و معتقد بودند که عرب‌ها، و نه ترک‌ها، باید رهبری مسلمانان را به دست گیرند. آنان موفق شدند بخش بزرگی از حجاز را از چنگ عثمانیان بیرون آورند. ترک‌ها در ۱۸۱۸ توانستند این نواحی را باز پس گیرند ولی این فرقه‌ی جدید به دلِ بسیاری از مردم جهان اسلام راه یافته بود. زیارتگران مکه از این دینداری نوین که از صوفیگریِ رایج بسی جاندارتر و نیرومندتر می‌نمود، تاثیر پذیرفتند. در سده نوزدهم وهابیگری روایتِ مسلط از اسلام شد و صوفیگری کم‌کم به حاشیه رانده شد و، در نتیجه، حتا عجیب و غریب و خرافه انگاشته شد. پس دست شستن از آرمان‌عرفانی و اختیارکردن نوعی دینداریِ‌عقلانی در میان یهودیان و مسیحیان آغاز شد.

در اروپا تنی چند از خودِ خدا رویگردان شده بودند. در ۱۷۲۹ ژان مِسلیه، کشیشی روستایی که زندگی‌اش نمونه بود، بی‌خدا از دنیا رفت. از او یادداشت‌هایی به جا ماند که ولتر آن‌ها را میان همه پخش کرد. او نوشته بود از انسان و از این که این همه ناتوان است و به خدا اعتقاد دارد بیزار است. مِسلیه معتقد بود فضای بی‌کرانه‌یِ نیوتن یگانه واقعیتِ جاویدان است. فقط ماده وجود دارد و بس. دین ترفندی‌ست که توانگران به وسیله‌یِ آن بر بی‌نوایان ستم روا می‌دارند و قدرت را از آنان می‌ستانند. مسیحیت چیزی نیست جز آموزه‌های مسخره‌ای چون تثلیث و تن‌یافته‌گی. این بی‌خدایی مِسلیه هضم‌اش برای فیلسوفان سنگین بود. ولتر تکه‌های بی‌خدایانه‌ی یادداشت‌ها را برداشت و از این پدر روحانی یک دِئیست تراشید. اما در پایان قرن، فیلسوفانی پیدا شدند که به بی‌خدا بودن خود می‌بالیدند، که البته شمارشان اندک بود. این جریان بسیار تازه‌گی داشت. تا آن زمان «بی‌خدا» دشنامی بود برای کوفتن بر سرِ دشمنان. اکنون آن را همچون نشان افتخار به سینه می‌زدند. فیلسوف اسکاتلندی دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱) تجربه باوری جدید را به فرجام منطقی‌اش رسانده بود. به دیدِ او، نیازی نیست از شرح علمی واقعیت فراتر برویم و برای چیزی که دور از دسترس تجربه‌یِ حسی‌ست دلیل فلسفی بیاوریم. هیوم در کتاب‌اش ***مکالمات در باب دین طبیعی*** از استدلالی که می‌خواهد وجود خدا را از روی طرح جهان اثبات کند بحث به میان می‌آورد و می‌گوید این استدلال از آنجا که بر برهان‌های قیاسی استوار است به نتیجه

نمی‌رسد. می‌شود بحث کرد که این نظمی که در طبیعت می‌بینیم گویای آن است که باید اراده‌ای آگاه در پشت سر خود داشته باشد، ولی پس تلکیف شرّ و بی‌نظمی‌ای که همه جا به چشم می‌خورند چه می‌شود؟ پاسخی منطقی برای این پرسش در کار نبود و هیوم هم کارِ عاقلانه‌ای کرد و مکالمات را که در ۱۷۵۰ نوشته بود چاپ نکرد. یک سالی پیش از آن فیلسوف فرانسوی دُنی دیدِه‌رو (۱۷۸۴-۱۷۱۳) به خاطر پرسیدن همان سوال در *نامه‌ای درباره‌ی کوران برای بینایان* به زندان افتاد، زیرا از بی‌خدایی تمام عیاری با خوانندگان سخن گفته بود.

دیدِه‌رو بی‌خدایی خود را انکار کرد. منتها گفت هست و نیستِ خدا برای‌اش اهمیتی ندارد. ولتر که به کتاب وی اعتراض کرد، دیِده رو پاسخ داد: «من به خدا اعتقاد دارم در عین حال با بی‌خدایان هم به خوبی کنار می‌آیم... مهم این است که شوکران را با جعفری عوضی نگیریم وگرنه اعتقاد داشتن یا نداشتن به خدا هیچ اهمیتی ندارد.» دیدِه رو با نکته‌سنجیِ تمام بر روی مطلبی اساسی انگشت نهاده بود. چنانچه «خدا» تجربه‌یِ ذهنیِ شورانگیزی نباشد دیگر «او» وجود ندارد. همان جور که دیِده رو در آن نامه می‌نویسد، باور کردن به خدای فیلسوفان بی‌هوده است چرا که این خدا کاری به کار عالَم ندارد. خدایِ نهان، شده است [Deus Otiosus خدای بیکاره]: «چه خدا وجود داشته باشد چه نداشته‌باشد، در شمارِ والاترین و بی‌هودترین حقیقت‌هاست.»[۶۳] دیِده رو به نتیجه‌ای خلاف نظر پاسکال می‌رسد که شرط‌بندی را بس مهم و نادیده گرفتن‌اش را ناممکن دانسته‌بود. او در کتاب‌اش *تفکرات فلسفی* که در ۱۷۴۶ بیرون آمد، تجربه‌یِ دینیِ پاسکال را رد می‌کند و بیش از حدّ دهنی می‌دانداش. او و یسوعیان با شور و حرارت از خدا سخن گفته بودند ولی نظرات‌شان در باب خدا بسیار متفاوت بود. حرف کدام یک را می‌شد قبول کرد؟ چنین «خدایی» به مذاق این و آن بسته‌گی دارد. این بود که سه سال پیش از بیرون آمدن *نامه‌ای درباره‌یِ کوران*، دیِده رو می‌گوید علم ــ و تنها علم ــ می‌تواند بی‌خدایی را باطل کند. او تفسیر تازه و تاثیرگذاری از استدلالِ طرح جهان برای اثبات وجود خدا به دست می‌دهد. از مردم می‌خواهد به جای پرداختن به حرکت عظیم جهان هستی، ساختِ بنیادیِ طبیعت را بررسی کنند. سازمانِ یک دانه، یک پروانه یا یک حشره بسی پیچیده‌تر از آن است که تصادفی باشد. دیِده رو در *تفکرات* معتقد است که عقل می‌تواند خدا را اثبات کند. نیوتن خود را از شر خرافات و حماقتِ دین خلاص کرده بود.

خدایی که معجزه می‌کند همان لولو خورخوره‌ای از آب درمی‌آید که بچه‌های خود را باش می‌ترسانیم.

اما سه سال بعد، دیِده رو درگفته‌های نیوتن شک می‌کند و دیگر قبول ندارد که جهانِ بیرونی گواه بر وجود خدا باشد. برای‌اش روشن است که خدا هیچ ربطی به علم جدید ندارد. او این اندیشه‌های تند و تیز و انقلابی را به صورت قصه بیان می‌کند. در *نامه‌ای درباره‌ی کوران* دیِده رو بحثی راه می‌اندازد میان نیوتن، که اسم‌اش را می‌گذارد آقای هولمز، و نیکلاس سوندرسون ریاضیدان که از کودکی نابینا شده است. دیِده رو از زبان سوندرسون از هولمز می‌پرسد برهانِ طرح‌مند بودن جهان چه‌گونه با «هیولاها» و تصادفاتی طبیعی چون خودش جور درمی‌آید، یعنی این‌هایی که همه چیز هستند جز نقشه‌ای بخردانه و نیکخواهانه:

> آقای هولمز، این جهان چیست جز یک دورِ تغییرِ بغرنج که خود نشان ازگرایش مدام به نابودی‌ست. یعنی جانشینیِ تندا تندِ موجودات که یکی پس از دیگری پدید می‌آیند، می‌بالند و ناپدید می‌گردند؛ یک قرینه‌گیِ صرفاً گذرا و پدیداریِ لحظه‌ایِ نظم.[۶۴]

خدای نیوتن و نیز بسی از مسیحیانِ سنتی، که گفته می‌شد در عمل پاسخگویِ همه‌یِ پیشامدهاست، نه تنها یک بی‌منطقی که فکری دهشتناک است. به کارگیریِ خدا برای روشن کردنِ مواردی که در حال حاضر از روشن کردن‌شان عاجزیم، خود نقصی در فروتنی‌ست. سوندرسونِ ساخته‌یِ دیِده رو دست آخر می‌گوید: «دوست خوب، آقای هولمز، نادانیِ خود را تصدیق کنید.»

به نظرِ دیِده رو نیازی به آفریدگار نیست. ماده، چیز بی‌کُنش و خواری که نیوتن و پروتستان‌ها گمان می‌کردند نیست، بلکه پویایی‌ای دارد که از قوانین خاص خود پیروی می‌کند. همین قانون‌های ماده ــ نه مکانیکیِ خدایی ــ است که ما را بر آن می‌دارند تا در کارِ جهان هستی طرحی ببینیم. هیچ چیز جز ماده وجود ندارد. دیِده رو یک گام از اسپینوزا پیش‌تر می‌رود و به جای این که بگوید خدایی جز طبیعت نیست می‌گوید تنها طبیعت است که هست و هیچ خدایی در کار نیست. البته فقط او نبود که چنین نظری داشت. دانشمندانی چون آبراهام ترِمبلی و جان نیدام اصلِ ماده‌یِ زایا را کشف کرده بودند که در آن زمان به عنوان فرضیه در زیست‌شناسی، میکروسکرپی، جانورشناسی،

تاریخ طبیعی و زمین‌شناسی به کار می‌رفت. اما شمار کِسانی که آماده‌گیِ بریدنِ نهایی از خدا را داشته باشند اندک بود. حتا فیلسوفانی که در تالار پل هاینریش نزد هولباخ (۸۹-۱۷۲۳) گرد می‌آمدند و آزادانه بحث و گفت و گو می‌کردند، از بی‌خدایی آشکارا سخن نمی‌گفتند. حاصل این بحث‌ها کتاب هولباخ بود به نام سیستم ***طبیعت یا قوانین جهان مادی و اخلاقی*** که کتابِ مقدسِ ماده باورانِ بی‌خدا شناخته شد. هیچ بدیل متافیزیکی برای طبیعت وجود ندارد بلکه، به نظر هولباخ، «زنجیره‌یِ عظیمی از علت‌ها و معلول‌ها وجود دارد که دمادم از یکدیگر جاری می‌شوند.»[۶۵] اعتقاد به خدا فریبکاری و انکار تجربه‌یِ واقعیِ بشری‌ست. از این گذشته کاری‌ست از سرِ نومیدی. دین خدایان را برای آن آفرید که مردم توضیح دیگری برای تسکین خود از زندگی اندوهبار در این جهان نداشتند. آنان به آرامش‌های خیالیِ دین و فلسفه روی آوردند تا اگر بشود حتا اندکی حسِ فریبنده‌یِ چیره‌گی بر دنیای پیرامون را به دست آورند و از این رهگذر «قدرتی» را که در پس امور پنهان می‌دیدند آرام کنند تا از ترس انداختن به دل‌ها و خرابکاری دست بردارد. ارسطو اشتباه می‌کرد. فلسفه نه زاییده‌یِ میلِ شریفِ شناختن، که حاصلِ خواستِ بُزدلانه‌یِ گریز از رنج است. بنابرین ترس و نادانی گهواره‌یِ دین‌اند و انسان بالغ و روشن باید خود را از آن بیرون بکشد. هولباخ می‌کوشد تاریخ خدا را بنویسد. در آغاز انسان نیروهای طبیعت را می‌پرستید. این جان باوریِ ابتدایی برای همه پذیرفته بود زیرا از این دنیا فراتر نمی‌رفت. کار از وقتی خراب شد که انسان به خورشید، باد و دریا شخصیت داد تا خداهایی بیآفرینند همخوان و همسان با تصورات خود. سرانجام این خداها را در یک خدای بزرگ یکی کرد، که در واقع هیچ نبود جز فرافکنی و انبوهه‌ای تناقض. شاعران و تئولوگ‌ها طی قرن‌ها کاری نکرده‌اند جز

> آفریدنِ انسان غول‌آسا و اغراق‌آمیز که به زورِ سرِهم انباشتنِ صفت‌های ناجور می‌خواهند چهره‌ای فریبنده به او بدهند. انسان‌ها در خدا چیزی نخواهند دید مگر موجودی انسانی که برای‌اش ابعادی بس عظیم می‌تراشند تا دیگر به تصور هم درنیاید.

تاریخ نشان داده که به اصطلاح نیکیِ خدا و همه توانی‌اش جمع آمدنی نیستند. مفهوم خدا چون پیوسته‌گیِ درونی ندارد محکوم به از هم پاشیدن است. فیلسوفان و دانشمندان همه‌یِ تلاش خود را کرده‌اند تا نجات‌اش دهند ولی آنان نیز بیش از شاعران

و تئولوگ‌ها کاری از پیش نبرده‌اند. «کمال برتر»ی که دکارت مدعی بود به اثبات رسانده صرفاً زاییده‌ی تخیل‌اش است. حتا نیوتن بزرگ «بنده‌ی پیشداوری‌های دوران کودکی‌اش» است. او مکان مطلق را کشف می‌کند و از تهیگی خدایی می‌آفریند که همان «انسان مقتدر» است، خدای استبداد پیشه‌ای که آفرینندگان خود یعنی انسان را می‌ترساند و آنان را تا حدّ بردگان پایین می‌کشد.[۶۶]

خوشبختانه روشنگری انسان را یاری می‌دهد تا خود را از این نابالغی بیرون بکشد. علم جایگزین دین خواهد شد. «اگر از نشناختنِ طبیعت خدایان زاییده شدند، شناختنِ طبیعت آن‌ها را از پیش پا برخواهد داشت.»[۶۷] حقایق متعال، نقشه‌ای بنیادی یا طرحی عظیم وجود ندارند. هرچه هست خودِ طبیعت است.

> طبیعت، بَرساخته نیست؛ همواره به ـ خود ـ باش بوده است. در آغوشِ هموست که همه چیز پیش می‌آید؛ او آزمایشگاهِ بس بزرگی ست مجهز به همه‌یِ مواد و ابزارهایی راکه به کار می‌برد خود می‌سازد. همه‌یِ کرد وکارِ او حاصلِ انرژیِ خود اوست و عوامل و علت‌هایی که خود او می‌سازد و در خود دارد و خود به‌کنش وامی‌دارد.[۶۸]

پس بنابر هولباخ، خدا نه تنها نالازم، که زیان‌آور نیز هست. در پایان این قرن پل سیمون دو لاپلاس (۱۸۲۷-۱۷۴۹) خدا را از فیزیک بیرون می‌راند. دستگاه سیاره‌ها جهانی از نور می‌شود که سرچشمه‌اش خورشید است و هرچه از آن دورتر سردتر. ناپلئون روزی از وی می‌پرسد: «پشتِ سرِ همه‌یِ این‌ها کیست؟» و لاپلاس به ساده‌گی پاسخ می‌دهد: «من احتیاجی به این فرضیه ندارم.»

دین‌های تک‌خدایی تاکید کرده بودند که خدا هستی‌ای در شمارِ هستی‌ها نیست. وجود داشتن‌اش مانندِ وجود داشتنِ بقیه‌یِ پدیده‌هایی که تجربه می‌کنیم نیست. اما در غرب تئولوگ‌های مسیحی از خدا جوری سخن می‌گفتند که انگار او یکی از چیزهای هستومند است. آنان دست به دامن علم جدید شده بودند تا واقعیت عینیِ خدا را ثابت کنند، پنداری می‌شد او را مثل چیزهای دیگر آزمایش و واکاوی کرد. دیده رو، هولباخ و لاپلاس به نتیجه‌ی عکس این و به جایی می‌رسند که دورپروازترین عارفان رسیده بودند: در آن بالاها هیچ خبری نیست. دیگر تا روزی که سایر دانشمندان و فیلسوفان پیروزمندانه مرگ خدا را اعلام کنند چیزی نمانده بود.

۱۰

آیا خدا مرده است؟

در آغاز سده‌یِ نوزدهم بازار بی‌خدایی داغ بود. بر اثر پیشرفت‌های علم و فناوری روحیه‌یِ ناوابسته‌گی و استقلالی پیدا شده بود که سبب شد کسانی اعلام کنند دیگر هیچ کاری با خدا ندارند. در این قرن بود که لودویک فوئرباخ، کارل مارکس، چارلز داروین، فردریش نیچه و زیگموند فروید تفسیرهای فلسفی و علمی از واقعیت پرداختند که در آن‌ها جایی برای خدا نبود. آری، در پایان قرن نوزدهم بودند کسانی که به این فکر رسیده بودند که اگر هم خدا نمرده باشد، بر انسان‌های خردمند و رهایی یافته است که او را بکشند. تصوری از خدا که قرن‌ها در مسیحیت مغرب زمین پرورده شده بود، اکنون سخت نارسا می‌نمود و به‌نظر می‌رسید که عصرِ خرد بر قرن‌ها خرافات و خشک‌اندیشی چیره آمده است. ولی آیا به راستی آمده بود؟ اینک غرب از همه پیش افتاده بود و کردوکارهای‌اش برای یهودیان و مسلمانان پی‌آمدهایی سرنوشت‌ساز به بار آورده بودند و اینان نیز ناچار شده بودند در وضعیت خود بازنگری کنند. بسیاری از ایده‌ئولوژی‌هایی که خدا را رد می‌کردند، حرف‌شان قابل فهم بود. خدای انسان‌گونه و شخص‌وار مسیحیت غربی آسیب‌پذیر بود. جنایت‌های هولناکی به نام او انجام گرفته بودند. ولی مرگ‌اش با سرور و شادی برآمده از حس رهایی همراه نبود و شک، ترس و در مواردی هم درگیری‌هایی کشنده به دنبال آورد. برخی کوشیدند با پروردنِ تئولوژی‌های جدید خدا رانجات دهند و او را از دست سیستم‌های فکریِ تجربه باور برهانند. ولی آته ایسم آمده بود که بماند.

البته مخالفانِ کیشِ عقل نیز سر وکلهشان پیدا شده بود. شاعران، داستان‌نویسان و فیلسوفان جنبش رمانتیک می‌گفتند عقلانی‌اندیشیِ محض خود فروکاهنده است چراکه دریافت‌های شهودی و تخیلیِ روح آدمی را نادیده می‌گیرد. پاری نیز اصول و رمز و اشاره‌های مسیحیت را این جهانی تفسیر می‌کردند. این تئولوژی بازسازی شده، موضوع‌های قدیمیِ بهشت، دوزخ، نوزایی و رستگاری را به زبانی برگرداندند که به لحاظ عقلی برای دورانِ پساروشنگری پذیرفتنی باشند و وابسته‌گی‌شان به واقعیتی ماوراء طبیعی در «آن بالاها» را از آن‌ها بازستاند. یکی از این موضوع‌ها که منتقد ادبی آمریکایی ام. آبرامز آن را «زَبَر طبیعت طبیعی» نامیده[1] تخیلِ آفرینشگار است. قوه‌ای که می‌تواند با واقعیت بیرونی چنان درآویزد که حقیقتِ تازه‌ای بیافریند. شاعر انگلیسی جان کیتس (۱۸۲۱-۱۷۹۸) در نامه‌ای تعریفی موجز از قوهِ‌ی تخیل می‌دهد: «تخیل چیزی‌ست همچون رؤیای آدم ـ از خواب بیدار می‌شود و آن را در برابر خود می‌بیند.» اشاره‌یِ کیتس به داستان آفرینشِ حوا در **بهشت گمشده‌ی** میلتون است. آدم رؤیایی می‌بیند و چشم که باز می‌کند با آن به صورت یک زن روبه‌رو می‌شود. کیتس در همان نامه از تخیل همچون قوه‌ای مقدس یاد می‌کند: «از هیچ چیز مطمئن نیستم جز از تقدس عواطف قلبی و حقیقت تخیل ـ آنچه راکه تخیل زیبا می‌یابد باید حقیقت داشته باشد ـ خواه از پیش وجود داشته باشد خواه نداشته باشد.»[2] در این روندِ آفرینشگار، از عقل چندان کاری ساخته نیست. کیتس همچنین حالتی ذهنی را توصیف می‌کند که «تواناییِ منفی» می‌خوانداش: «هنگامی که فردی قادر است در بی‌یقینی، رازناکی و شک به سر بَرَد بی‌آن‌که در جست و جوی امر واقع و عقل خود را به دردسر بیندازد.»[3] شاعر نیز به مانند عارف می‌بایست عقل را فروهِلد و خاموش در انتظار بماند.

عارفان قرون وسطایی نیز تجربه‌یِ خدا راکمابیش به همین‌سان وصف کرده بودند. ابن عربی حتا گفته بود که تخیل، تجربه‌یِ خاص خود را از واقعیتِ ناآفریده‌یِ خدا در ژرفای نفس آدمی می‌آفریند. با آن که کیتس منتقد وردزورث (۱۸۵۰-۱۷۷۰) بود، که همپای ساموئل تیلورکرلریج (۱۸۳۴-۱۷۷۲) پیشگامان جنبش رمانتیک در انگلستان بودند، درباره‌یِ تخیل نظر همسانی داشتند. بهترین شعرهای وردزورث در ستایش هم‌پیمانیِ روح انسان و طبیعت است که با کنش و واکنشِ‌هاشان نقش خیال و معنا می‌آفرینند. وردزورث خود عارفی‌ست که تجربه‌اش از طبیعت همانند تجربه‌اش از

خداست. در کتاب‌اش **سطوری بر نوشته فرسنگ‌ها به دور از صومعه تین ترن** حالتی روحی را توصیف می‌کند که به دیدار مستانه‌یِ واقعیت می‌انجامد:

آن حال خوش که در آن
همه‌یِ بارِ اسرار
همه‌یِ سنگینی و خستنده‌گیِ این جهان نشناختنی
سبک می‌گردند: آن حال خوش پرنشاط
که در آن عاطفه‌ها می‌بَرَندمان
تا جایی که نَفَسِ این قالبِ تنانی
و حتا گردش خون‌مان
انگار می‌خواهند بازمانند و ما خواب
در تن خود روحِ زنده می‌شویم.
در این حالت با نگاهی آرام گرفته
از هماهنگی و شادیِ بس بسیار
به زندگیِ چیزها درمی‌نگریم.[۴]

این رؤیا، از دل و عواطف برمی‌خیزد و نه از آنچه که وردزورث «عقلِ مزاحم» می‌خوانداش که قدرتِ صرفاً تحیلگراش چنین شهودی را نابود می‌کند. مردم به کتاب و نظریه نیازی ندارند. همه‌یِ آنچه که لازم است، «نافعال بودنِ بخردانه» و «دلی بیدار و پذیرا»[5]ست. بیداردلی با تجربه‌ای ذهنی آغاز می‌شود، گرچه باید «بخردانه» باشد نه از سرِ بی‌خبری و بی‌خیالی. همچنان که کیتس می‌گفت، حقیقت راستین نخواهد شد مگر آن که در نبض احساس شود و با عاطفه به دل برده شود.

وردزورث یک «روح» می‌شناسد که در عین حال هم در اندرون و هم جدا از پدیده‌های طبیعی‌ست:

حضوری که در من شادی می‌انگیزد
از افکار بلند؛ حسی بس والا
از چیزی بس تنیده ژرف

که خانه‌اش نور غروب‌هاست.
و دریای فراخ و فضای زنده
و آسمان آبی، و در روح آدمی:
یک جنبش و یک روح که هر اندیشنده
هر چیز را به همه‌یِ اندیشه‌ها وامی‌دارد
و در هر چیز جاری‌ست.[6]

به‌نظر فیلسوفانی چون هگل، چنین روحی را در رخدادهای تاریخ باید جُست. وردزورث هشیار بود از این تجربه تفسیر سنتیِ دینی نکند اگرچه او، در جاهای دیگر، به خصوص در نوشته‌های اخلاقی‌اش، با کمال‌میل از «خدا» سخن می‌گوید.[7] پروتستان‌های انگلیسی با خدای عارفان، که اصلاحگران دینی دست رد به سینه‌اش زده بودند، آشنا نبودند. خدای آنان با زبان وجدان سخن می‌گفت و مردم را به انجام وظیفه فرامی‌خواند. او خواهش‌های دل را می‌پیراست ولی به نظر نمی‌آمد با «حضور»ی که وردزورث در طبیعت احساس کرده‌بود چندان چیز مشترکی داشته‌باشد. وردزورث که همواره دل‌نگرانِ دقت در بیان است، خدا را «چیزی» می‌نامد، تا از دلواپسیِ تعریف دقیق‌اش خلاص شود. وردزورث این کلمه را به کار می‌برد تا روحی را وصف کند که بنابه دیدِ عرفانی‌اش، نباید نامی بر او نهد زیرا که با هیچ یک از مقوله‌هایی که می‌شناسد جور درنمی‌آید.

شاعرِ عارف دیگر این دوره ویلیام بلیک (۱۸۲۷-۱۷۵۷) است. او نگاهی قیامت‌بین‌تر دارد و ندا درمی‌دهد که خدا مرده است. او در شعرهای اولیه‌اش روشی دیالک‌تیکی به کار می‌برد. اصطلاح‌هایی چون «ساده‌گی» و «تجربه» را که به نظر می‌رسد ضد هم‌اند نیمه-حقیقت‌های واقعیتی پیچیده‌تر می‌بینند. بلیک در ترکیب‌های متوازن در بیت‌های هم‌قافیه، که ویژه‌گیِ شعر عصر خرد در انگلستان است دست می‌بَرَد و آن را به روشی برای پروردنِ دیدی ذهنی و شخصی تبدیل می‌کند. در **سرودهای ساده‌گی و تجربه** دو حالت متضاد روح آدمی تا وقتی با هم یکی نشوند نارسا خواهند بود. ساده‌گی باید بشود تجربه و تجربه خود به پایین‌ترین ژرفاها فروافتد تا ساده‌گیِ راستین را بازیابد. شاعر پیامبری‌ست «که حال، گذشته و آینده را می‌بیند» و کلام مقدسی را می‌شنود که در آغازینه‌ها با بشریت به سخن درآمده بود:

روح فتاده را آواز می‌دهد
و در ژاله‌یِ غروب می‌گرید
تا که به دست گیرد
مهار این دژِ پرستاره را
و نورِ فتاده را زِ نو جان ببخشد.

بلیک هم مانند گنوستیک‌ها و عارفانِ قباله، یک حالتِ فروافتاده‌گیِ مطلق می‌بیند. آدمی به بینشی راستین نمی‌رسد مگر آن که بر فروافتاده‌گی خود آگاه شود. بلیک نیز مانند این عارفان نخستین، ایده‌یِ هبوط آغازین را پیش می‌کشد تا به روندی که در واقعیتِ این جهانی‌مان در کار است اشاره کرده باشد.

بلیک بر بینش روشنگری، که خواسته بود حقیقت را سیستم‌بندی کند، می‌تازد. بر خدای مسیحیت نیز، که دستاویز بیگانه‌سازیِ آدمی از آدمیت‌اش شده بود، می‌شورد. این خدا را ساخته‌اند تا قانون‌های غیرطبیعی خود را جا بیندازند و میل جنسی، آزادی و سرخوشی را سرکوب کنند. بلیک در چکامه‌اش «ببر» به این خدای ناانسانیِ دور از جهان می‌تازد. ولی این خدای پروردگار عالم، در شعر تغییری جهش‌وار می‌کند. خدا خود می‌بایست به عالم هبوط کند و در شخص عیسا بمیرد.[8] حتا به جِلدِ شیطان، دشمن انسان، درمی‌آید. بلیک همانند گنوستیک‌ها، قباله‌گرایان و تثلیث‌باوران اولیه، به یک کنوسیس، خود-تهی‌شونده‌گیِ ذات خدایی می‌رسد که از آسمانِ تنهاییِ خویش به زیر می‌آید تا در عالم تن بیابد. بنابراین دیگر از خدایی خودرایِ و جهاندار خبری نیست تا از انسان بخواهد به قانونی که از خارج به وی قالب می‌کند گردن بگذارد. دیگر هیچ کرد و کار آدمی بر خدا ناشناخته نیست. حتا میل جنسی که کلیسا سرکوب‌اش می‌کرد، در رنج عیسا جلوه‌گر می‌شود. خدا به خواست خود در عیسا مرده است و از خدای برین و بیگانه دیگر اثری نیست. خدا به تمام و کمال که بمیرد، آنگاه چهره‌یِ خداییِ انسان نمودار می‌گردد:

عیسا گفت: «آیا تو کسی را دوست می‌داشتی که هرگز برای تو نمی‌مرد، یا هرگز برای کسی می‌مردی که برای تو نمی‌مرد؟ و اگر خدا برای انسان نمی‌مرد و خود را تا ابد به انسان واگذار نمی‌کرد، انسان وجود نمی‌داشت؛ چه انسان عشق است همان سان که خدا عشق

است. هر مهربانی به دیگری خُرده مرگی‌ست به صورت خدا، و آدمی تنها با برادری کردن می‌تواند وجود داشته باشد.[۹]

بلیک بر کلیساها و نهادهاشان می‌شورد ولی برخی تئولوگ‌ها می‌کوشیدند بینشِ رمانتیک را به مسیحیت رسمی وارد کنند. آنان می‌دیدند که تصور خدایی برین در دوردست‌ها هم ناخوشایند است و هم ناآشنا، بنابرین بر اهمیت تجربه‌یِ دینی ذهنی انگشت نهادند. در ۱۷۹۹ یک سال پس از آن که وردزورث و کولریج ***سرودهای تغزلی*** را در انگلستان چاپ کردند، فردریش شلایرماخِر (۱۷۶۸-۱۷۳۴) کتاب ***در باب دین، سخنی با خوارشمارندگان فرهیخته‌اش*** را در آلمان منتشر کرد. اصول جزمی، واقعیاتی خدایی نیستند بلکه فقط «گزارش عواطف مسیحی هستند که در زبان بیان شده‌اند.»[۱۰] ایمان دینی را نمی‌توان در تنگنای اصول دین جا انداخت زیرا ایمان درکی عاطفی و واگذاری‌ای درونی‌ست. اندیشه و خرد جای خود را دارند ولی از آن‌پیش‌تر نمی‌برندمان. به حدودِ عقل که برسیم، احساس دنباله‌یِ سفر را می‌گیرد و به ذات مطلق می‌بردمان. مقصود شلایرماخر از «احساس»، احساساتیگریِ گَل و گشاد نیست مگر شهودی‌ست که آدمی را به نهایت رهنمون می‌شود. احساس مخالف با عقل نیست بلکه جهشی‌ست خیالی که ما را از جزئی فراتر می‌بَرَد و به درک امر کلی قادر می‌سازد. بدین سان احساسی که این چنین نسبت به خدا پدید می‌آید، نه از برخورد با واقعیتی بیرونی که از درونِ فرد می‌جوشد.

تئولوژی غربی، از زمان توماس آکویناس به این سو، بیش از اندازه بر اهمیت عقلانیت تاکید کرده بود و همین گرایش تا جنبش اصلاحگری همچنان رو به فزونی داشت. تئولوژیِ رمانتیک شلایرماخر کوششی بود برای بازیابیِ توازن. او می‌گفت احساس به خودی‌خود هدف نیست و دین را خوب توضیح نمی‌دهد. عقل و احساس هردو به واقعیتی توضیح‌ناپذیر و فراتر از خود اشاره دارند. شلایرماخر جوهر دین را «حس وابسته‌گی مطلق»[۱۱] تعریف می‌کند. همان جور که خواهیم دید، متفکران پیشروِ سده نوزدهم از این تعریف سخت دلخور بودند، ولی شلایرماخر منظوراش بندگیِ بی‌چون و چرای خدا نبود. این عبارت، در متن خود، اشاره دارد به حس احترامی که هنگام اندیشیدن به راز زندگی در ما بیدار می‌شود. چنین حرمت‌گزاری‌ای از تجربه‌یِ

همگانی بشری نسبت به عالم مینوی برخاسته است. پیامبران اسرائیل که این قدسیت را به چشم دل دیدند، سراپا به خود لرزیدند. رمانتیک‌هایی چون وردزورث نیز به روحی که در طبیعت می‌بینند همین حس حرمت را پیدا می‌کنند و خود را بدان وابسته می‌یابند. رودلف اوتو شاگرد برجسته‌ی شلایرماخر این تجربه را در کتاب مهم‌اش *ایده‌ی امر مقدس* باز می‌نماید و نشان می‌دهد که وقتی آدمی با این امرِ برین رویارو می‌آید خود را هیچ و پوچ احساس می‌کند.

شلایرماخر در پایان عمر حس کرد که شاید بیش از حد به احساس و ذهنیت بها داده است. او می‌دانست که مسیحیت دارد نخ‌نما می‌شود. پاری از آموزه‌های مسیحی گمراه‌کننده بودند و دین را در برابر شک‌آوریِ نوین آسیب‌پذیر می‌گرداند. مثلاً از نظریه‌ی تثلیث چنین برمی‌آمد که گویا سه خدا وجود دارد. یکی از مریدان شلایرماخر به نام آلبرِخت ریشل (۸۹-۱۸۲۲) این نظریه را نمونه‌ای آشکار از نفوذ فرهنگ هلنی می‌دید؛ نظریه‌ای که پیام مسیحیت را با آوردن «لایه به لایه مفهوم‌های متافیزیکیِ برآمده از فلسفه‌ی طبیعیِ یونانیان» که هیچ ربطی به تجربه‌ی بی‌آلایش مسیحی اولیه نداشتند، به تباهی کشانده است.[12] با این حال شلایرماخر و ریشل نتوانسته بودند بفهمند که هر نسلی برداشت خاص خود را از خدا می‌سازد، همچنان که هر شاعر رمانتیک هم حقیقت را می‌بایست با جان خود تجربه کند. آباء کلیسای یونانی می‌خواستند مفهوم سامیِ خدا را در اصطلاحات فرهنگی خود بیان کنند تا برای‌شان معنا پیدا کند. غرب هرچه در عصر فنی مدرن بیش‌تر پیش می‌رفت، ایده‌های قدیمی در باب خدا نارساتر می‌شدند. ولی شلایرماخر در روزهای آخر عمر به این نتیجه رسید که حس دینی با عقل مغایرتی ندارد. و در بستر مرگ چنین گفت: «من باید به ژرف‌ترین افکار بیندیشم و آن‌ها برای من همانا محرمانه‌ترین احساسات دینی‌اند.»[13] مفهوم‌هایی که از خدا داریم تا وقتی که با احساس و تجربه‌ی دینیِ شخصی در خیال دگرگون نشوند، به هیچ کار نمی‌آیند.

در خلال قرن نوزدهم فیلسوفان برجسته یکی پس از دیگری در برابر دیدِ سنتی نسبت به خدا، دست‌کم خدایی که در مغرب زمین شناخته شده بود، به پا خاستند. آنان بیش از همه بر سرِ عقیده به خدایی ماوراء طبیعی «در آن بالاها» و با وجودی عینی، حرف داشتند. پیش از این دیدیم که گرچه مفهوم خدا، همچون هستی‌ای برتر، در غرب دست بالا را یافت، سایر سنت‌های تک‌خدایی از این مسیر بیرون رفتند و راهی جدا از

این نوع تئولوژی در پیش گرفتند. یهودیان، مسلمانان و مسیحیان ارتودوکس هر یک به شیوه‌هایی تاکید کرده بودند که تصورِ بشریِ ما از خدا با واقعیت ناگفتنی‌ای که این تصور فقط نمادی از اوست، هیچ همخوانی ندارد. همگی، البته در زمان‌های مختلف، پیشنهاد کرده بودند که بهتر آن است او را «هیچ» بدانیم و نه هستیِ برتر، چراکه ما هر تصوری از وجود «او» داشته باشیم، فقط و فقط تصور ماست. غرب طی قرن‌ها این برداشت خیالی از خدا را رفته رفته فراموش کرده بود. کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها «او» را هستنده یا واقعیتِ دیگری دیدند یکسره متفاوت با این جهانی که می‌شناسیم، واقعیتی که کردوکارهای ما را همچون برادر بزرگ آسمانی زیر نظر دارد. بدیهی‌ست که بسیاری از مردمی که در روزگارِ پس از انقلاب فرانسه می‌زیستند، این تصور از خدا را نمی‌پذیرفتند، چراکه به نظر می‌آمد این خدا آدمی را بنده‌ای خوار و ذلیل می‌خواهد و این با سربلندی انسانی جور در نمی‌آید. فیلسوفان بی‌خدای قرن نوزدهم برای شوریدن بر این خدا دلایل استواری داشتند. انتقادگری آنان بسیاری از مردم زمانه را نیز به نقادی برانگیخت. به نظر می‌رسید که آنان حرف تازه‌ای دارند، ولی با مسئله‌یِ «خدا» که درگیر شدند، ناخودآگاه نظرات دیرینِ تک خداباوران دیگر در گذشته را تکرار کردند.

این بود که گئورگ ویلهلم هگل (۱۸۳۱-۱۷۷۰) فلسفه‌ای پرداخت که از بسیاری لحاظ به عرفان قباله می‌مانست. طنز قضیه این که او یهودیت را دینی پست می‌شمرد که به خاطر برداشتی ابتدایی که از خدا آفریده سرمنشاء خطاهایی بزرگ شده است. در نظر هگل، خدای یهودی جباری‌ست که اطاعتِ کورکورانه از قانونی تحمل‌ناپذیر می‌طلبد. عیسا تلاش می‌کند آدمی را از این بنده‌گیِ حقیر برهاند ولی مسیحیان هم به همان دامی می‌افتند که یهودیان افتاده بودند و خدایی جبار می‌آفرینند. اکنون وقت‌اش رسیده بود که شرِّ این خدای بربریت از سر واشود و نسبت به حال و روز آدمی دیدی روشن‌تر پدید آید. نظرِ بس نارواى هگل نسبت به یهودیت که از مجادلات **عهد جدید** آب می‌خورد، نوع تازه‌ای یهودی‌ستیزی متافیزیکی‌ست. او نیز همانند کانت، یهودیت را مظهر همه‌یِ خطاهای دین می‌داند. در ***پدیدارشناسی روح*** (۱۸۱۷) او ایده‌ی روح جان‌بخش عالم را به جای خدای سنتی می‌نشاند. ولی مانند قباله، این روح‌خواهان رنج بردن از تنگنایی و تبعید است تا به روحانیت و خودآگاهی راستین دست یابد. و باز همچنان که در قباله، روح برای رسیدن به این مقصود نیازمند جهان و آدمیان است. هگل بدین سان این نظر

تک‌خدایِ کهن ــ ویژه‌گیِ از جمله مسیحیت و اسلام ــ را تصدیق می‌کند که «خدا» واقعیتی جدا از عالم خاکی و نشسته در جهانی از آنِ خود نیست بلکه با بشریت پیوندی ناگسستنی دارد. او نیز مانند بلیک این نظر را دیالک‌تیکی بیان می‌کند و بشریت و روح، کرانمند و بی‌کرانه، را دونیمه‌یِ حقیقتی یگانه می‌داند که هر دو به هم وابسته‌اند و برای تحقق خویش در یک فرآیند تلاش می‌کنند. هگل به جای این که برای آرام کردن خدایی دوردست، آدمی را به رعایت قانون دینی عجیب و غریب و ناخواسته‌ای فرا بخواند، خدا را بُعدی از بشریت ما اعلام می‌دارد. در واقع دیدِ هگل نسبت به کنوسیس روح، که از خود تهی می‌شود تا اندرباشِ جهان شود و در آن تن بیابد، بسیار همانند تئولوژی‌هایی‌ست که در هر سه دین پرورده شده‌اند و خدا را تن‌یافته در عالم می‌دانند.

هگل فیلسوف روشنگری و در عین حال نیز رومانتیک است، و بنابراین خِرد را بیش از تخیل ارج می‌نهد. همچنین او نادانسته بینش‌های روزگار پیش از خود را بازگو می‌کند. او همانند فیلسوفان مسلمان عقل و فلسفه را برتر از دین می‌شمارد، دینی که در شیوه تفکر بازنمودگر Representational جا خوش می‌کند. هگل، باز هم مثل فیلسوفان مسلمان، نظرات خود در باب ذات مطلق را از نحوه‌یِ کارکرد ذهن انسان نتیجه می‌گیرد؛ ذهنی که در فرآیندی دیالک‌تیکی کلیت را بازمی‌تاباند.

فلسفه‌یِ او در قیاس با فلسفه‌یِ آرتور شوپنهاور (۱۸۶۰-۱۷۸۹) بسی خوش‌بینانه است. در سال ۱۸۱۹ شوپنهاور در برلین برای مخالفت با هگل کلاس‌های درس خود را همزمان با ساعت‌های درس اوگذاشته بود و در همین سال هم کتاب‌اش ***جهان چون اراده و تصور*** را به چاپ رساند. او معتقد بود در جهان نه ذات مطلقی هست، نه خرد، نه خدا، نه روح؛ هیچ چیز مگر غریزه‌یِ محضِ زندگی‌خواهی. این دیدِ سردناک، از روحیات عبوسِ جنبش رمانتیک مایه می‌گرفت. در عین حال همه‌یِ بینش‌های دین را رد نمی‌کرد. شوپنهاور معتقد بود که آیین‌های هندو و بودایی (و مسیحیانی که می‌گفتند همه چیز سربه‌سر بی‌هوده‌گی‌ست) با رسیدن بدین‌نظر که همه‌چیز در جهان توهم‌است، برداشتی درست از واقعیت پیدا کرده‌اند. از آنجا که خدایی در کار نیست تا ما را نجات دهد، تنها هنر، موسیقی و عیب‌پوشی و مهرورزی می‌توانند تا اندازه‌ای آدمی را به آرامش درونی برسانند. شوپنهاور وقت خود را بر سر یهودیت و اسلام تلف نمی‌کند، زیرا معتقداست این دو دین دیدی ساده‌انگارانه و جهت‌دار نسبت به تاریخ دارند که دیدی‌ست محال. از

این بابت او امروزِ ما را پیش‌بینی کرده بود. خواهیم دید که یهودیان و مسلمانان روزگار ما دریافته‌اند که دیگر زمانه‌یِ نگاه به تاریخ همچون جلوه‌گاه خدا، سپری شده است. بسیاری خدا را دیگر سَروَرِ تاریخ نمی‌دانند. ولی نظر شوپنهاور در باب رستگاری به برداشت‌های یهودیان و مسلمانان نزدیک است که می‌گفتند آدمی باید خود معنایی غایی از برای خود بیافریند. این هیچ ربطی به برداشت پروتستان از حاکمیت مطلقِ خدا ندارد؛ برداشتی که می‌گوید انسان هیچ کاری از دست‌اش ساخته نیست تا برای رستگاری خود انجام دهد و باید یکسره گوش به فرمانِ خدای بیرون از خود باشد.

این آموزه‌های قدیمی در باب خدا بیش از پیش مُهرِ ناقص و نارسا بودن می‌خوردند. فیلسوف دانمارکی، سورن کی‌رکه‌گور (۵۵-۱۸۱۳) عقیده داشت که باورها و آموزه‌های دینیِ کهن، به بت‌پرستی و به هدفی در خود و جانشینانی برای واقعیت ناگفتنیِ خدا بَدَل شده‌اند. ایمان راستین مسیحی، برون جهیدن از عالم است و دور شدن از این باورهای سنگواره گشته‌یِ آدمی و دیدگاه‌های وامانده، و پرواز به عالم ناشناخته. اما کسانی نیز بودند که آدمی را این جهانی می‌خواستند و فکرِ جانشینی بزرگ هم در سر نداشتند. فیلسوف بزرگ آلمانی لودویک فوئرباخ (۷۲-۱۸۰۴) در کتابِ پرنفوذاش، **ماهیت مسیحیت** (۱۸۱۴) بحث می‌کند که خدا یک فرافکنیِ انسانی‌ست و بس. مفهوم خدا، یعنی کمالی ناممکن در برابرِ ناتوانیِ انسانی ما، ما را از طبیعت خود بیگانه کرده است. خدا بی‌کرانه است و انسان کرانمند، خدا تواناست و انسان ناتوان؛ خدا مقدس است و انسان گناه‌آلوده. فوئرباخ بر ضعفی اساسی در سنت غربی انگشت می‌نهد که همواره در تک خداباوری از آن به عنوان خطر یاد شده است. فرافکنی‌ای که خدا را از وضعیت بشری بیرون می‌راند شاید کاراش به بت‌پرستی بکشد. سنت‌های دینیِ دیگر برای پرهیز از این خطر راه‌های دیگری در پیش گرفته‌اند ولی بدبختانه در غرب مفهوم خدا بیش از پیش بیرونی شده و به برداشتی بس منفی از طبیعت انسانی انجامیده است. از زمان آگوستین بدین سو، در دینِ تک‌خدا در مغرب زمین همواره سخن از تقصیر و گناه و کشمکش و فشار روحی بوده است در حالی‌که مثلاً در تئولوژی ارتودوکس یونانی از این‌ها خبری نیست. بی‌سبب نیست که فیلسوفانی چون فوئرباخ و آگوست کنت (۱۸۵۷-۱۷۷۵) که به انسان خوش‌بین‌تر بودند، می‌خواستند از شرّ این خدا که در گذشته همه جا تخم بی‌اعتمادی کاشته بود، خلاص شوند.

بی‌خدایی همواره ردِ مفهوم جاری از خدا بوده‌است. یهودیان و مسیحیان را «بی‌خدا» می‌خواندند زیرا آنان به خدای واحد اعتقاد داشتند و باورهای چندخدایی را رد می‌کردند. بی‌خدایان جدید قرن نوزدهم به برداشت خاصی از خدا که در غرب همه‌گیر بود می‌تاختند و نه به انواع دیگر باور به خدا. چنانکه کارل مارکس (۱۸۸۵-۱۸۱۸) دین را «آه ستمدیدگان... افیونی برای مردم که رنج‌ها را تحمل‌پذیر می‌سازد»[۱۴] می‌داند.* با آن که او دارای نگاهی مسیحایی به تاریخ است، که در سنت یهودی-مسیحی ریشه دارد، ولی خدا را امری نامربوط می‌داند و رد می‌کند. از آنجا که بیرون از روند تاریخ نه معنایی هست، نه ارزشی و نه مقصودی، پس مفهوم خدا کمکی به بشریت نمی‌کند. بی‌خدایی، یا انکار خدا، نیز وقت تلف کردن است. با این حال انتقاد مارکسیستی به خدا وارد بود چرا که دستگاه‌های حکومتی اغلب از او بهره گرفته بودند تا سامانی اجتماعی را برقرار کنند که در آن توانگران بر جایگاه او تکیه می‌زنند و فقیران در درگاه‌اش. اما دین تک‌خدایی در کل چنین نبود. خدایی که بیدادگری اجتماعی را ندید بگیرد، مایه‌ی وحشت عاموس، اِشَعیا یا محمد می‌شد. چه اینان مفهوم خدا را برای مقصودهایی یکسره متفاوت به کار گرفته بودند که بسیار به آرمان اجتماعی مارکسیستی نزدیک بود.

همچنین برداشت لفظی و سرراست از خدا و کتاب مقدس، ایمان بسیاری از مسیحیان را در برابر کشفیات علمی آسیب‌پذیر می‌کرد. کتاب چارلز لایل به نام **مبادی زمین‌شناسی** (۳۳-۱۸۳۰) که چشم‌انداز گسترده‌ای از زمان جغرافیایی پیش چشم‌ها گشود، و کتاب داروین **منشاء انواع** (۱۸۵۹) که فرضیه‌های تحولیِ جانداران را به میان می‌آورد، با روایت کتاب مقدس از آفرینش در سفر پیدایش جور درنمی‌آمدند. از زمان نیوتن، در بسیاری از کشورهای غربی مسئله‌یِ آفرینش به پرسش اصلی در فهم خدا بَدَل شده بود. مردم فراموش کرده بودند که داستان آفرینش در کتاب مقدس برای این پرداخته نشده تا گزارشی واقعی از پیدایش مادی جهان هستی بدهد. در واقع، نظریه‌یِ آفرینش از هیچ، مسئله‌یِ بغرنجی بود که از گذشته‌های دور ذهن آدمی را مشغول کرده

---

* سِوِن اریک لیدمن، دانشمند سوئدی، در کتاب‌اش «در سایه‌ی آینده» می‌نویسد عبارت بسیار پرآوازه‌ی «دین افیون توده‌هاست» در واقع تعبیر بلشویک‌هاست و حال آن که مارکس دین را همچون افیونی تسکین‌بخش می‌داند و نه تخدیرکننده‌ی مردم. م

بود و به نسبت دیر به یهودیت و مسیحیت راه یافت. در اسلام آفرینش عالم کار الله است ولی از ریزِکار سخنی به میان نمی‌آید. موضوع آفرینش نیز همانند دیگر گفته‌هایِ قرآنیِ مربوط به خدا، صرفاً یک مَثَل، نشانه یا نماد، است. تک خداپرستانِ هر سه دین، در آفرینش همچون یک افسانه، به مثبت‌ترین معنای کلمه، نگریسته بودند. روایتی نمادین که انسان را یاری می‌داد تا نگرش دینیِ خاصی را بپرورد. پاری یهودیان و مسلمانان، دانسته، روایت‌هایی خیالی از داستان آفرینش پرداخته بودند که هیچ معنایی ظاهری نمی‌شد از آن‌ها برداشت کرد. ولی در غرب از کتاب مقدس توقع داشتند که ریز به ریز با واقعیت بخواند. بسیاری از مردم خدا را پاسخگوی همه‌یِ پیشآمدهای روی زمین می‌دانستند، کم و بیش همان سان که انسان چیزی را می‌سازد یا کاری را راه می‌اندازد.

در عین حال بودند مسیحیان با اعتباری در همان زمان که کشف‌های داروین را برای مفهوم خدا هیچ زیانبار نمی‌دانستند. رویهم رفته، مسیحیت توانسته با نظریه‌یِ تحول انواع کنار بیاید و یهودیان و مسلمانان هرگز از کشفیات جدید علمی درباره‌یِ منشاء حیات به آن اندازه نگران نشده‌اند. نگرانی‌های آنان در باب خدا، چنان که خواهیم دید، از جای دیگری آب می‌خورد. اما واقعیت این است که گسترش سکولاریسم غربی به ناگزیر بر مومنانِ دین‌های دیگر نیز تاثیر نهاده است. دیدِ سطحی نسبت به خدا همچنان سکه‌یِ رایج است و بسیاری در جهان غرب ـ با هر عقیده‌ای ـ دیگر برای‌شان مسلم شده که کیهان‌شناسیِ نوین ضربه‌یِ کاری را بر مفهوم خدا وارد کرده است.

مردم، در سراسر تاریخ، همواره برداشتی از خدا را که دیگر برای‌شان کارایی نداشته کنار گذاشته‌اند. این کار، گاه شکل بت‌شکنیِ خشونتبار به خود گرفته، مثل زمانی که اسرائیلیانِ قدیم بتکده‌های کنعانیان را ویران می‌کردند و یا پیامبران بر خدایان همسایگان چند-خدایی خود می‌تاختند. در سال ۱۸۸۲ نیز که فردریش نیچه بانگ برآورد که خدا مرده است از همین شیوه‌یِ تازه‌اش بهره‌جست. او این طغیان را در حکایت آدم دیوانه‌ای نشان می‌دهد که بامدادی سرآسیمه به کوی و برزن می‌زند و فریاد برمی‌آورد «من خدا را می‌جویم! من خدا را می‌جویم!» کسانی که در آنجا جمع شده بودند از وی می‌پرسند مگر خدا کجا رفته است، نکند گم شده، شاید هم به هجرت رفته. و آدم دیوانه نگاه‌های بُرّای خود به آنان می‌دوزد و می‌گوید: «خدا کجا رفته؟» و فریاد می‌زند «می‌خواهم همین را به شما بگویم، ما او را کشته‌ایم-شما و من! ما قاتلان او هستیم! حادثه‌ای تصورنکردنی

و برگشت‌ناپذیر آدمی را از ریشه‌های‌اش جدا کرده است، زمین را از مسیر خود بیرون انداخته و به جهانی بی‌سر و ته پرتاب کرده است. هر آنچه که پیش از آن به آدمی حسِ جهتدار بودن می‌بخشیدند، محو شده‌اند. مرگ خدا به ره گم کرده‌گی و هراس کشیده است. آدم دیوانه اندوهناک فریاد می‌زند «آیا باز هم بالا و پایینی هست؟ آیا ما در نیستیِ بی‌کرانه‌ای سرگردان نیستیم؟»[۱۵]

نیچه دریافته بود که در خودآگاهیِ غربی تغییر بزرگی پیشِ آمده و اعتقاد به پدیده‌ای که مردم «خدا» می‌نامیدنداش بیش از پیش دشوار شده است. با گسترش علم نه تنها دیگر برداشت ظاهری از آفرینش ناممکن شده بود بلکه با افزایش قدرتِ انسان در کنترلِ حیات خود، تصورِ ناظری خدایی دیگر پذیرفتنی نبود. مردم می‌دیدند که صبح تازه‌ای می‌دَمَد. مرد دیوانه‌یِ نیچه پافشاری می‌کند که با مرگ خدا مرحله‌یِ نو و بالاتری در تاریخ انسان آغاز شده است. انسان برای این که شایسته‌یِ این خداکُشی شود باید خود خدا گردد. در **چنین گفت زرتشت** (۱۸۸۳) نیچه ظهور اَبَر انسان را نوید می‌دهد که جانشین خدا خواهد شد. انسانِ روشنی یافته‌یِ نوین به جنگ ارزش‌هایِ کهنِ مسیحی برخواهد خاست، اخلاقیاتِ حقیر توده‌یِ مردم را به دور خواهد افکند و مژده‌یِ فراز آمدنِ انسان نوینی را خواهد داد که هیچ یک از فضیلت‌های سست بنیاد مسیحیت ــ عشق و ترحم ــ را نخواهد داشت. نیچه همچنین به اسطوره‌یِ کهن بازمی‌گردد و به نوزاییِ هماره، از جمله در بودایی‌گری، روی می‌آورد. حال که خدا مرده، این جهان، به عنوان ارزش برتر، می‌تواند به جای‌اش بنشیند. هرچه که می‌رود بازمی‌گردد. هرچه که می‌میرد از نو جوانه می‌زند. هرچه که می‌شکند باز به هم برمی‌آید. گرامی باد جهان‌مان که جاودانه و خدایگونه است. یعنی همان صفت‌هایی که روزی روزگاری در مورد خدای دوردست و برین به کار برده می‌شدند.

به سخن نیچه، خدای مسیحیت خدایی قابلِ ترحم، مهمل و «جنایتی علیه زندگی‌ست»[۱۶]. او مردم را واداشته از تن، عواطف و میل جنسی خود بِرَمَند و آنان را به اخلاقِ ترحم و دلسوزی برانگیخته و از این رهگذر به سستی‌شان کشانده است. هیچ معنا یا ارزشی غایی در کار نیست و دلیلی ندارد آدمی جانشینی سست اراده برای «خدا» برگزینند. باز هم تکرار کنم که خدای مغرب زمین در برابرِ این انتقاد تاب مقاومت نداشت. او را به کار گرفته بودند تا مردم را از انسانیت‌شان دور کنند و با موعظه‌یِ زهدی

زندگی کش از شور جنسی محروم‌شان گردانند. او همچنین به نوشدارویی آسان‌یاب و جایگزینی برای زندگیِ زمینی بَدَل شده بود.

به دیدِ زیگموند فروید (۱۹۳۹-۱۸۵۶) اعتقاد به خدا توهمی بیش نیست که انسان بالغ باید آن را کنار بگذارد. مفهوم خدا نه دروغ، که برساخته‌یِ ناخودآگاه است و رمزگشایی‌اش کارِ روان‌شناسی‌ست. خدای شخص‌وار چیزی نیست جز پدری زمینی که والایش یافته است. آرزو کردن چنین خدایی از حسرت‌های کودکانه آب می‌خورد، حسرتِ داشتنِ پدری قدرتمند و حمایتگر، حسرتِ دادگری و زندگیِ جاودانه، خدا فرافکندنِ همین آرزوهاست که انسان از سرِ ناتوانی از آن ترسیده و به پرستش‌اش نشسته است. دین، خاص دوره‌یِ کودکیِ بشر است و مرحله‌ای بایسته در گذر از کودکی به بزرگسالی. دین، ارزش‌های اخلاقی را پدید آورده که برای جامعه سخت ضروری‌اند. اما اینک که آدمی به بزرگسالی رسیده، دیگر به آن نیازی نیست. علم، همان ***لوگوس*** نوین است که می‌تواند جای خدا را بگیرد. علم می‌تواند شالوده‌یِ تازه‌ای برای اخلاق بریزد و ما را در رویارویی با ترس‌هامان یاری دهد. فروید سراپا ایمانِ به علم است و همین شدت ایمان، خود دارای مایه‌ای دینی‌ست: «نه، علم ما توهم نیست! توهم این است که بپنداریم چیزی را که علم نمی‌تواند بدهد می‌توانیم در جای دیگری بیابیم.»[۱۷]

البته همه‌یِ روان‌کاوان با نظر فروید درباه‌یِ خدا همداستان نبودند. آلفرد آدلر (۱۹۳۷-۱۸۷۰) قبول داشت که خدا یک فرافکنی‌ست ولی معتقد بود که خدا یاور انسان و نمادی کارا و درخشان از برتریِ آدمی بوده است. خدایِ ک.گ.یونگ (۱۹۶۱-۱۸۷۵) به خدای عارفان می‌ماند و حقیقتی‌ست روان‌شناسیک که هر فرد در درون خود تجربه می‌کند. جان فریمن در گفت‌وگویی از یونگ می‌پرسد که آیا او به خدا اعتقاد دارد و او محکم پاسخ می‌دهد: «من نیازی به اعتقاد ندارم. من می‌دانم!» از ایمانِ همارهِ‌یِ یونگ چنین برمی آید که خدایی درونی، که به طرزی اسرارآمیز با شالوده‌یِ هستی در ژرفای نَفس یکی شده است، می‌تواند از یک روان‌کاوی علمی جان‌سالم به در ببرد، ولی خدایی شخص‌وار و انسانگونه، که می‌تواند نابالغی ابدی را سبب شود، شاید نتواند.

فروید، مانند بسیاری از مردم مغرب زمین، گویا از این خدای درونی شده بی‌خبر بود. با این همه، نظرش این بود که از میان برداشتن دین کار خطرناکی‌ست، و این نکته‌ای‌ست بس بجا و درست. مردم باید خود و به موقع خدا را از سر باز کنند. به زور

اَته‌ایست کردن یا غیردینی کردن‌شان، پیش از این که آماده‌گی‌اش را پیدا کرده باشند، به پافشاریِ هرچه بیش‌تر در عقیده و پس‌زَنشی بیمارگونه می‌انجامد. پیش از این دیدیم که دین‌شکنی می‌تواند از اضطرابِ نهفته در درون ما سرچشمه گرفته باشد و ما با این کار ترس‌هامان را بر سرِ «دیگری» هوار می‌کنیم. برخی از بی‌خدایان که می‌خواستند خدا را از میان بردارند، خود از کش‌مکشی درونی رنج می‌بردند. برای همین بود که شوپنهاور، با وجودی که از اخلاق مهر و محبت دم می‌زد، نمی‌توانست با انسان‌ها کنار بیاید و کنج خلوت گزیده بود و تنها با سگ‌اش، آتمان، دمخور بود. نیچه مردی دلنازک و تنها و ناخوش احوال بود که با اَبَرانسان‌اش از زمین تا آسمان فرق داشت. سرانجام هم کاراش به دیوانه‌گی کشید. نثر پروجد و حال‌اش شاید این تصور را پیش آورد که او با خوبی و خوشی خدا را ترک گفته بوده، ولی این چنین نیست. در شعری «پس از همه‌یِ لرزش‌ها و پیچ و تاب خوردن‌ها» از زبان زرتشت از خدا می‌خواهد که بازگردد:

نه! بازآ
با همه‌یِ درد و رنجی که با خود می‌آوری!
آری، بازآ
برای دلِ واپسین خلوت‌نشینان!
رودِ اشک‌های‌ام
روان همه از برای توست
و واپسین شعله‌یِ جانم
می‌سوزد از برای تو
پس بازآ
خدای ناشناخته‌ام!
در دم! شادیِ واپسین‌ام![۱۸]

نسل بعد، اندیشه‌های نیچه و هگل را دستمایه‌ی توجیه سیاست‌های ناسیونال سوسیالیسم آلمان کرد و این به یادمان می‌آورد که یک ایده‌ئولوژیِ بی‌خدایانه نیز می‌تواند به همان اخلاقی بینجامد که مفهوم «خدا» در برانگیختن جنگ‌های صلیبی آفرید.

مغرب زمین همواره بر سرِ خدا کش‌مکش داشته است. نبوداش نیز مایه‌ی رنج و اندوه و نومیدی بوده است. چنان که شاعر بزرگِ تردید در عصر ویکتوریا، آلفرد لرد تنیسون، در In Memoriam، به این فکر که طبیعت بی‌هدف و فرجام است و با چنگ و دندان‌های خون‌آلود، هراسان پشت می‌کند. این شعر که در ۱۸۵۰ و نُه سال پیش از بیرون آمدن منشاء انواع به چاپ رسید، نشان می‌دهد که تنیسون احساس می‌کرده ایمان‌اش رو به زوال است و خودش

کودکی‌ست که در شب می‌موید
کودکی که برای روشنی می‌موید
و زبانی‌ش نیست، جز فریادی.[۱۹]

مَثیو آرنولد، در «ساحلِ داوِر»، می‌نالد از واپس‌نشینیِ پیوسته‌ی دریایِ ایمان، که آدمی را سرگردان بر برهوتی تیره و تار رها می‌کند. شک و نومیدی دامن جهان‌ارتودوکس را گرفته بود؛ در عین حال انکار خدا وجه مشخصِ تردیدِ مغرب زمینی نشد بلکه بیش‌تر به صورتِ نفی معنای نهایی جلوه‌گر شد. فیودور داستایوسکی که رمان‌اش *برادران کارامازوف* (۱۸۸۰) را می‌توان توصیف‌گر مرگ خدا دانست، درگیری میان ایمان و اعتقاد را در نامه‌ای به دوستی در ۱۸۵۴ چنین بازگو می‌کند:

من خود را فرزند این زمانه می‌بینم، فرزندِ بی‌اعتقادی و تردید؛ احتمال دارد، اما نه یقین دارم، که تا دم مرگ هم همین جور می‌مانم. من همیشه در حسرت رسیدن به اعتقاد، زجر کشیده‌ام و هنوز هم می‌کشم؛ و هرچه دشواری‌های فکری این مسیر بیش‌تر فشار می‌آورند، این حسرت بیش‌تر می‌شود.

این دو احساسی در رمان‌اش نیز به چشم می‌خورد. ایوان، که سایرِ کسانِ داستان او را بی‌خدا می‌نامند (و این گفته‌ی مشهور را از و می‌دانند: «خدا که نباشد، هر کاری مجاز است») بی‌هیچ تردیدی می‌گوید که به خدا باور دارد. با این همه، این خدا را که نمی‌تواند برای تراژدیِ زندگی معنایی بیآفریند، قابل نمی‌داند. ایوان دلواپس نظریه‌ی تحول جانداران نیست بلکه درد و رنج بشریت در طول تاریخ است که او را می‌آزارد. زندگیِ حتا یک بچه ارزش‌اش بیش از همه‌ی وعده و وعیدهای دینی‌ست. در همین فصل

خواهیم دید که یهودیان هم به همین نتیجه می‌رسند. از سوی دیگر، آلیوشای قدسی‌وار اقرار می‌کند به خدا اعتقاد ندارد ــ یا، اقراری که انگار از نهانگاهی در ناخودآگاه‌اش بیرون می‌جهد. دو احساسی و احساس گنگِ درمانده‌گی بر ادبیات قرن بیستم سایه افکنده‌اند، ادبیاتی که برهوتی را به تصویر می‌کشد با انسان‌هایی که چشم به راهِ گودویی هستند که هرگز نمی‌آید.

در عالم اسلام نیز پریشان احوالی و ناآرامی همانندی پدید آمده بود، منتها علت‌اش چیز دیگری بود. در پایان سده نوزدهم، ماموریتِ متمدن‌ـ سازانه‌ی اروپا به تاخت پیش می‌رفت. فرانسه در ۱۸۳۰ الجزایر را مستعمره کرد و بریتانیا در ۱۸۳۹ عدن را. در بین این سال‌ها بر تونس (۱۸۸۱)، مصر (۱۸۸۲)، سودان (۱۸۹۸) و لیبی و مراکش (۱۹۱۲) دست انداختند. در ۱۹۲۰ بریتانیا و فرانسه خاورمیانه را میان خود تقسیم کردند و کشورهای تحت‌الحمایه و حکومت‌هایی دست‌نشانده بر سر کار آوردند. استعمارگری در واقع رسمیت بخشیدن به اروپایی‌سازی‌ای بود که زیرکانه در جریان بود. اروپاییان درخلال قرن نوزدهم، به نام مدرن‌سازی، برتری فرهنگی و اقتصادی خود را به کرسی نشانده بودند. اروپایِ فنی شده، قدرت پیشگام جهان شده بود. در ترکیه و خاورمیانه مرکزهای بازرگانی ساخته شدند. ولی ساخت سنتی این جامعه‌ها مدت‌ها پیش از تسلط غرب رو به ویرانی نهاده بود. استعمار غرب نوع تازه‌ای از استعمار بود. مغولان که هند را گشودند، مردم هندو بسیاری از عناصر اسلامی را در فرهنگ خود جذب کردند ولی سرانجام فرهنگ بومی از نو دست بالا را پیدا کرد. اما نظم استعماری جدید زندگی مردم زیردست را برای همیشه تغییر داد و آنان را وابسته کرد.

کشورهای مستعمره ممکن نبود بتوانند خود را به پای اروپاییان برسانند. نهادهای قدیم از هم پاشیده بودند و جامعه‌ِ اسلامی خود به دو دسته‌ِ «اروپایی شده» و «دیگران» تقسیم شده بود. پاری از مسلمانان پذیرفتند که اروپاییان آنان را با هندوان و چینیان یک کاسه کنند و همه را شرقی بنامند. برخی نیز به مردم عادی کشور خود به دیده‌ِ تحقیر نگاه می‌کردند. در ایران، ناصرالدین شاه (۹۶-۱۸۴۸) از تو سری زدن به مردم خود کوتاه نمی‌آمد. آنچه که روزگاری تمدنی زنده بود و برای خود هویت و تمامیتی داشت، رفته‌رفته به بلوکی از ولایت‌های وابسته بدل شد که روگرفت‌های ناقص از جهانی بیگانه بودند. نوآوری، جوهر مدرنیگری در اروپا و آمریکا بود و با تقلید هیچ

میانه‌ای نداشت. امروزه انسان‌شناسانی که کشورهای مدرن جهان عرب و یا شهرهایی چون قاهره را مطالعه می‌کنند می‌گویند معماری و نقشه‌یِ آن‌ها بیش‌تر نشان از سلطه و چیره‌گی دارند تا پیشرفت.[۲۰] از طرف دیگر، اروپاییان اعتقاد پیداکردند که فرهنگ‌شان نه تنها اکنون بلکه همیشه سر بوده است. آنان بسیاری اوقات بی‌دانشی خود از تاریخ را بدجوری به‌نمایش می‌گذاشتند. هندیان، مصریان و سوریان به‌خاطر خودشان می‌بایست غربی شوند. این نگرش استعماری را لردکرامر مشاور عالی در مصر از ۱۸۸۳ تا ۱۹۰۷، این چنین بیان می‌کند:

> سِر آلفرد لایل روزی به من گفت: «ذهن شرقی از دقت بیزار است. هر انگلیسی-هندی باید این نکته را به یاد داشته باشد.» نبودِ دقت که خیلی راحت می‌تواند به خطاکاری کشیده شود، در واقع مهم‌ترین خصلت ذهن شرقی‌ست. آدم اروپایی ذهن تیزی دارد. از امور واقع که حرف می‌زند ابهامی در کارش نیست. منطقیِ مادرزاد است، چه باک که یحتمل منطق نخوانده باشد. او شکاک مادرزاد است و دلیل می‌خواهد تا حقیقت قضیه‌ای را قبول کند. عقل تربیت شده‌اش مثل یک قطعه ماشین کار می‌کند. در عوض، مغز آدم شرقی مثل کوچه باغ‌های خوش منظره‌اش، از قرینه هیچ بویی نبرده است. در استدلال کردن خدای شلخته‌گی‌ست. با این که عرب‌ها در قدیم در علم منطق به مقامی رسیدند اما قوه‌ی منطقی نسل فعلی‌شان اصلاً تعریف ندارد. اغلب از قضیه‌ی ساده‌ای که برای‌شان حقیقت دارد نمی‌توانند نتایج روشنی بیرون بکشند.[۲۱]

یکی از «مشکل‌ها»یی که می‌بایست از پیش پابرداشته شود اسلام بود. از زمان جنگ‌های صلیبی، نظر بدی نسبت به محمد[ص] پیامبر و دین‌اش در میان مسیحیان پیدا شده و دوشادوش یهودی‌ستیزیِ اروپا آمده بود. در زمانه‌یِ استعمارگری، اسلام را دینی پرتعصب می‌دانستند که همواره با پیشرفت مخالف بوده است. چنان که لرد کرامر کوشش‌های اصلاح‌طلب مصری محمد عبده را بی‌ثمر دانست زیرا محال بود اسلام بتواند خود را اصلاح کند.

مسلمانان، دیگر حوصله یا وقت‌اش را نداشتند که مثل گذشته‌ها در فهم خود از خدا کندوکاو کنند. آنان دست و پا می‌زدند به غرب برسند. برخی چاره را در سکولاریسم غربی دیدند ولی آنچه که در اروپا مثبت و نیروبخش بود در عالم اسلام ناآشنا و بیگانه

بود، چه از درون سنت خودشان و به موقع خودش نجوشیده بود. در مغرب زمین، «خدا» را ندای از خودبیگانه‌گی می‌دانستند. در عالم اسلام استعمار را. مردم از ریشه‌های فرهنگی خود بریده شده بودند و خود را سرگشته و بی‌کَس و کار احساس می‌کردند. پاری از مسلمانان اصلاح‌طلب کوشیدند با زور از دامنه‌یِ نفوذ اسلام بکاهند تا رونِدِ پیشرفت را پرشتاب‌تر کنند. ولی نتیجه آنی نشد که انتظارش را داشتند. در دولت ملی نوین ترکیه، که در پی شکست امپراتوری عثمانی در ۱۹۱۷ بر سرِ کار آمد، مصطفی کمال پاشا (۱۹۳۸-۱۸۸۱) که سپس به کمال آتاتورک شهرت یافت، تلاش کرد کشورش را ملتی اروپایی کند. پس اسلام را از حکومت جدا کرد و دین را امر شخصی هر کس اعلام داشت. بساط مسلک‌های صوفیانه را برچید و آن‌ها زیرزمینی شدند. مکتب‌خانه‌ها را بست و آموزش حکومتیِ علما را تعطیل کرد. این غیردینی‌گردانی جامعه با ممنوع کردن کلاه فِز همراه شد که هم باعث شد قشرهای مذهبی کمتر دیده شوند و هم کوششی بود روانی برای وادار کردن مردم به پوشیدن لباس هم شکل اروپایی. «کلاه به سرگذاشتن» به جای فِز نشانه‌یِ «اروپایی شدن» بود. رضاخان که از ۱۹۲۵ تا ۱۹۴۱ شاه ایران بود، آتاتورک را می‌ستود و سیاست‌هایی به روال او پیشه کرد. حجاب ممنوع شد، ملاها ناگزیر شدند ریش خود را بتراشند و به جای عمامه کلاه به سر بگذارند؛ و مراسم سوگواری عاشورا ممنوع گردید. فروید با هشیاری دریافته بود که سرکوب دین پی‌آمدهای ناگوار دارد. دین نیز مانند میل جنسی، نیازی است بشری که در تمام مراحل عمر بر آدمی تاثیر می‌نهد. اگر سرکوب شود همانقدر ویرانی و نابودی به بار می‌آورد که سرکوب خشن میل جنسی. مسلمانان به ایران و ترکیه نوین با بدگمانی و تحسین می‌نگریستند. در ایران، ملاها از دیرباز به نام مردم با شاه مخالفت کرده و گاه نیز موفقیت‌های بزرگی به دست آورده بودند. در ۱۸۷۲ که شاه انحصار تولید، فروش و صادرات توتون را به بریتانیا واگذار کرد، تولیدکنندگان ایرانی بی‌کار شدند و ملاها با صدور فتوایی مصرف دخانیات را ممنوع کزدند. شاه به ناگزیر از اعطای امتیاز چشم پوشید. شهر مقدس قم بدیلی برای رژیم استبدای تهران شد. سرکوبِ دین می‌تواند به بنیادگرایی بکشد، درست همان سان که خداباوری (theism) ناقص میتواند به انکار خدا بینجامد. در ترکیه با بسته شدن مکتب‌ها از اقتدار علما بسی کاسته شد و این یعنی که عنصر باسواد، هشیار و پاسخگو در اسلام از میان

رفت، در حالی که فرقه‌های افراطیِ صوفیگری زیرزمینی تنها شکل‌هایی از دین بودند که باقی ماندند.

اصلاح‌طلبانی هم بودند که می‌گفتند سرکوب دردی را درمان نمی‌کند. اسلام همواره با تمدن‌های دیگر به خوبی کنار آمده است و مسلمانان معتقداند که دین برای هرگونه اصلاح ریشه‌ای و ماندنی در جامعه ضروری‌ست. موارد بسیاری می‌بایست تغییر کند، که بسیاری‌شان تغییر را تاب نمی‌آوردند و به گذشته پناه می‌بردند. خرافات و نادانی دامنگیر بسیاری کسان بود. با این همه اسلام فهم مردم را بالا هم برده بود. اگر ناخوشی رواست پس مسلمانان دنیا هم باید رنج روحی را تحمل کنند. اصلاح‌طلبان مسلمان دشمن غرب نبودند. بسیاری‌شان آرمان غربیِ برابری، برادری، آزادی را با گشاده‌رویی پذیرفتند؛ چه اسلام نیز به همان ارزش‌های یهودی-مسیحیِ پرنفوذ در اروپا پایبند بود. مدرن‌سازیِ جامعه‌یِ غربی ــ از برخی جنبه‌ها ــ نوع تازه‌ای برابری پدید آورده بود و اصلاح‌طلبان به مردم می‌گفتند که این مسیحیان از خودِ مسلمانان زندگیِ اسلامیِ بهتری دارند. این برخورد جدید با اروپا با شور و هیجان بسیار همراه بود. مسلمانان در اروپا تحصیل می‌کردند و فلسفه، ادبیات و آرمان‌های اجتماعی می‌آموختند و با شوق به کشورهاشان بازمی‌گشتند تا آن‌ها را به مردم بیاموزند. در آغاز قرن بیستم کمابیش همه‌یِ روشنفکرانِ مسلمان مغرب زمین را می‌ستودند.

اصلاح‌طلبان همه‌گی مایه‌یِ روشنفکری داشتند و در عین حال به یک جور عرفان اسلامی وابسته بودند. شکل‌های تخیلی و هوشمندانه‌یِ صوفیگری و عرفان اشراقی، مسلمانان را در بحران‌های گذشته یاری داده بودند و اینان اکنون بار دیگر به آن روی می‌آوردند. این‌گونه مسلمانان، خدابینی را نه مانع بلکه انگیزه‌ای می‌دانستند که برای ایجادِ تغییر در ژرفاها لازم است تا گذار به مدرنیته تسریع شود. این بود که اصلاح‌طلب ایرانی جمال‌الدین اسدآبادی (۸۹-۱۸۳۹) هم در سلک عرفان اشراقیِ سهروردی و هم هوادار پرشورِ مدرنیته بود. او ایران، افغانستان، مصر و هند را گشت و کوشید دل همه را به دست آورد. نزد سنیان سنی، برای شیعیان شهید شیعی، فردی انقلابی، فیلسوفی دیندار و هوادار نظام پارلمانی بود. روش‌های رازآمیز عرفان اشراقی مسلمانان را یاری می‌کردند تا خود را با جهان پیرامون یکی احساس کنند و از قید و بندهای من‌شان برهند. گفته‌اند که بی‌پروایی اسدآبادی و چندچهره‌گی‌اش نتیجه‌یِ روش و برداشتِ چندجانبه‌یِ

عرفان از نَفس است.[۲۲] دین، بایدی بود و اصلاحگری، ضروری. او از دل و جان باور داشت که عـالم پروردگاری دارد ولی در تنها کتاب‌اش *ردیّه بر مادیون* از خدا چندان سخنی به میان نمی‌آورد. اسدآبادی از آنجا که پی برده بود غرب به عقل پُربها می‌دهد و اسلام و شرقیان را عقل‌ستیز می‌داند، بر آن شد تا نشان دهد اسلام دینی‌ست بس عقلانی. چنان که اگر خردباوران معتزلی سر از گور برمی‌داشتند چنین توصیفی از اسلام را عجیب می‌یافتند. اسدآبادی بیش‌تر فعال سیاسی بود تا فیلسوف. بنابراین خوب است که کارهای او را از روی نوشته‌های‌اش داوری نکنیم. با این همه، توصیف اسلام جوری که با آنچه به عنوان آرمان غربی شناخته شده بود همخوانی پیدا کند، خود نشانه‌ی بی‌اعتمادی به عالم اسلام است که می‌توانست بسی زیانبار باشد.

محمد عبده (۱۹۰۵-۱۸۴۵) شاگرد مصری اسدآبادی، چاره‌ی دیگری اندیشید. او بر آن شد تا همه‌ی نیروی خود را در مصر و برای آموزش فکری مسلمانان کشورش به کار گیرد. او پرورش اسلامی سنتی داشت و از شیخ درویش صوفی تاثیر پذیرفته بود. شیخ درویش به وی آموخته بود که علم و فلسفه ایمن‌ترین راه‌های شناخت خدا هستند. این بود که وقتی عبده تحصیل در مسجدِ پرآوازه‌ی الازهر در قاهره را آغاز کرد به زودی متوجه کهنه‌گیِ برنامه‌ی درسیِ آنجا شد و در عوض به سوی اسدآبادی کشیده شد و در زمینه‌ی منطق، الهیات، ستاره‌شناسی، فیزیک و عرفان از او درس گرفت. پاری از مسیحیان در مغرب زمین احساس می‌کردند علم دشمنِ دین است، ولی عرفان اسلامی در تاملات خود بارها از ریاضیات و علم یاری جسته بود. امروزه مسلمانان برخی از فرقه‌های رادیکالِ شیعی چون دروزی یا علوی، به علم نوین دلبسته‌گی بسیار دارند. در جهان اسلام مخالفت با سیاست غرب شدید است ولی کمتر کسی پیدا می‌شود که در سازگار کردنِ خداپرستی با علم غربی دلواپسی به خود راه دهد.

عبده از فرهنگ غرب به‌ویژه از آگوست کنت، تولستوی و هربرت اسپنسر، که با وی دوستیِ نزدیک داشت، سخت تاثیر پذیرفت. البته او سراپا غربی نشد ولی دوست داشت که مرتب به اروپا سفر کند و از تازه‌های دانش آگاه شود. با این حال، او نه تنها از اسلام روگردان نشد، بلکه برعکس می‌خواست به ریشه‌های دین خود بازگردد. این بود که ندای بازگشت به روح پیامبر و خلفای راشدین سر داد، اما نه به بهای مدرنیته. عبده می‌گفت مسلمانان باید علم، فناوری و فلسفه‌ی غیردینی بیاموزند تا در جهان مدرن برای

خود جایگاهی بیابند. قانون شریعت باید اصلاح گردد تا مسلمانان به آزاداندیشی برسند. او نیز چون اسدآبادی می‌کوشید اسلام را دینی عقلانی نشان دهد و بحث‌اش این بود که در قرآن برای اولین بار در تاریخ بشر، از عقل و دین در کنار هم یاد شده است. پیش از پیامبر اسلام وحی با معجزه، افسانه و زبان‌آوری‌های غیرعقلانی همراه بود. ولی قرآن به این روش‌های ابتدایی نمی‌آویزد. قرآن «دلیل و برهانِ پیشرفته دارد، عقایدِ بی‌دینان را می‌شکافد و به‌شیوه‌یِ عقلانی آن‌هارا می‌کوبد.»[۲۳] حمله به فیلسوفانِ مسلمان که در غزالی به اوج رسید، اعتدال ازکف رفته بود. چنان‌که سبب شده بود میان دینداری و خردباروی جدایی بیفتد و همین خود بر موضع فکری علما تاثر نهاده بود. این امر در برنامه‌یِ درسیِ کهنه‌یِ الازهر خود را نشان می‌داد. پس بر مسلمانان بود که به روح عقلانی و پذیرای قرآن بازگردند. با این همه، عبده نمی‌خواست به خردباوریِ ناب تن در دهد. او این حدیث را نقل می‌کند که: «به آنچه خدا آفریده بیندیشید ولی نه به ماهیت‌اش که خود را نابود می‌گردانید.» ساحتِ هستیِ خدا همواره پوشیده در رمز و راز خواهد ماند و عقل را بدان راهی نیست. همه‌یِ آنچه ما می‌توانیم بدانیم این است که خدا به هیچ هستیِ دیگری مانننده نیست. بقیه‌یِ مسائلی که الهیون را به خود مشغول می‌کنند پیش پاافتاده‌اند و قرآن آن‌ها را ظنّ می‌خواند و مردود می‌شمارد.

پیش‌کسوت اصلاح‌طلبانِ هند محمد اقبال (۱۹۳۸-۱۸۷۶) است که نزدِ مسلمانانِ هند همان ارجی را داشت که گاندی نزدِ هندوها. او در اصل صوفی و شاعری اردو زبان بود، ولی در غرب تحصیل کرد و دکترای فلسفه گرفت. شیفته‌یِ برگسون، نیچه و آلفرد نورث وایتهد بود و کوشید فلسفه را در پرتو بینش‌های آنان جانی تازه ببخشد و خود را پلی میان شرق و غرب می‌دانست. او از این که می‌دید اسلام در هند رو به تباهی می‌رود آزرده‌خاطر بود. از زمان فروریزشِ امپراتوری مغول در قرن هژدهم، مسلمانان هند دچار سرگشته‌گی شده بودند. آنان آسوده خیالیِ برادران‌شان در خاورمیانه را نداشتند، چراکه در آنجا اسلام در خانه‌یِ خود بود. از این رو، آنان در برابر انگلیسی‌ها حالت دفاعی و نامطمئن داشتند. اقبال بر آن شد تا با بازسازیِ خلاقِ اصول اسلامی، از رهگذر شعر و فلسفه، خاطرِ پریشان مردم‌اش را آسوده‌گی ببخشد.

اقبال از نیچه و دیگر فیلسوفان مغرب زمین اهمیتِ فردباوری را آموخت. جهانِ هستی بازنماینده‌یِ ذات مطلقی‌ست که والاترین شکلِ فردیت است و آدمی نام‌اش را

«خدا» نهاده است. انسان، تا از ماهیتِ یگانه‌یِ خود آگاه گردد، باید هرچه به خدا ماننده‌تر شود. یعنی هر کس باید هرچه فردتر و خلاق‌تر شود و این خلاقیت را در عمل نشان دهد. مسلمانان هند باید از ناخلاق بودن و خود-پنهانگریِ جبونانه (که اقبال از تاثیرات ایران می‌داندش) دست بردارند. اصل اسلامیِ اجتهاد باید شوق پذیرشِ ایده‌های نو را در مسلمانان بیدار کند. قرآن خود از مردم می‌خواهد که پیوسته خود را بازبینی و خودآزمایی کنند. اقبال نیز همانند اسدآبادی و عبده کوشید نشان دهد که نگرشِ تجربی، که کلید پیشرفت است، از اسلام برآمده و از رهگذرِ علم و ریاضیاتِ مسلمانان در سده‌های میانه به مغرب زمین راه یافته است. پیش از پیدایش دین‌های بزرگ در خلال عصر آهن، پیشرفت بشریت همه‌اش بر اثرِ تصادف و سررشته‌اش به‌دست افرادهوشمند یا الهام‌یافته بود. پیامبریِ محمد اوجِ این تلاش‌های شهودی بود و پس از او وحی و الهام دیگر نالازم شد. از آن پس مردم می‌توانستند به عقل و علم پشتگرم باشند.

بدبختانه فردباوری در مغرب زمین خود شکل جدیدی از بت‌پرستی، یعنی خود هدفِ خود شده است. مردم فراموش کرده‌اند که فردیت راستین از خدا سرچشمه می‌گیرد. افسارِ نبوغ فرد اگر یکسره به دست خودش سپرده شود ممکن است در راه‌های خطرناک به کار افتد. تصور اَبَرانسان‌هایی که خود را خدا بدانند، آنچنان که خواستِ نیچه بود، آدمی را به وحشت می‌اندازد. مردم احتیاج دارند هنجاری فراتر از هوا و هوس‌ها و تصوراتِ آنی‌شان به آن‌ها ندا بدهد. اقبال می‌گفت این وظیفه‌یِ اسلام است که، برخلاف غرب که این آرمان را به کژراه کشانده است، از فردباوریِ راستین پاسداری کند. انسانِ کاملِ تصوف، ختم آفرینش و مقصودِ هستی‌ست. انسان کامل، برخلاف اَبَرانسان که خود را برتر می‌داند و توده‌ها را خوار می‌شمرد، ویژه‌گی‌اش در این است که سراپا پذیرای ذات مطلق است و می‌تواند توده‌ها را نیز با خود در این راستا همراه کند. وضعیت کنونی جهان این چنین است که پیشرفت در گروِ هوشمندی‌های نخبگانی‌ست که می‌توانند آنسویِ حال را ببینند و بشریت را به سوی آینده به پیش ببرند. سرانجام همگان در خدا به فردیت کامل خواهند رسید. دیدِ اقبال درباره‌یِ نقش اسلام یکجانبه است ولی فرهیخته‌تر از بسیاری از تلاش‌های غربیِ کنونی‌ست که می‌خواهند به بهای اسلام، مسیحیت را تطهیر کنند. هشدارهای اقبال درباره‌یِ آرمانِ اَبَرانسان، با آنچه که در پایان عمراش در آلمان رخ داد، درست از آب درآمدند.

در این زمان مسلمانان عرب خاورمیانه دیگر اعتماد به نفسِ پیشین در رویارویی با تهدیدِ غرب را از کف داده بودند. در سال ۱۹۲۰ پیشروی انگلیس و فرانسه در خاورمیانه به عام‌النِکبَه مشهور شد که به معنای سال مصیبت است و بلای آسمانی. پس از فروریزشِ امپراتوری عثمانی، عرب‌ها امیدوار بودند به استقلال برسند ولی با دست‌اندازی‌های انگلیس و فرانسه به نظر نمی‌آمد هرگز بتوانند بر سرنوشت خود حاکم شوند. حتا بر سر زبان‌ها بود که انگلیسی‌ها می‌خواهند فلسطین را به صهیونیست‌ها بدهند، انگار نه انگار که عربی هم در آنجا زندگی می‌کند. عرب‌ها بدجور احساس شرمساری و تحقیر می‌کردند. به گفته‌ی دانشمند کانادایی ویلفرد اسمیث، خاطره‌ی شکوه گذشته‌شان این حس را در آنان قوت می‌بخشید: «در شکاف میان [عرب مدرن] با، مثلاً آمریکاییِ مدرن، آنچه بیش از همه اهمیت دارد تفاوت ژرف میان جامعه‌ای‌ست که در شکوه گذشته سیر می‌کند و جامعه‌ای که با شکوه اکنون‌اش زندگی می‌کند.»[۲۴] این نکته پی‌آمدهای دینیِ مهمی داشت. مسیحیت بیش از هر چیز دین رنج و تیره‌روزی‌ست و، دست‌کم در غرب، به عقیده‌ی بسیاری کسان به هنگام نابه‌سامانی‌ها بسی کارساز بوده است. کام ورام این جهانی با تصویر مسیح مصلوب چندان جور درنمی‌آید. اما اسلام دینِ کامیابی‌ست. بنابر قرآن، جامعه‌ای که به خواست خدا رفتار کند (دادگری، برابری و توزیع عادلانه‌ی ثروت را رعایت کند) شکست نمی‌خورد. تاریخ اسلام هم گویا این را تصدیق می‌کرد. محمد، برخلاف عیسا، نه تنها کاراش به ناکامی نکشید، بلکه به موفقیتی خیره‌کننده رسید. در سده‌های هفتم و هشتم امپراتوری اسلامی به سرعت گسترش یافت و طبیعی‌ست که این دستاوردها ایمان مسلمانان به الله را استواتر ساخت. الله ثابت کرده بود که کارایی بسیار دارد و نشان داده بود که در عرصه‌ی تاریخ چه می‌خواهد. کامیابی مسلمانان ادامه یافت و حتا از فاجعه‌هایی چون حمله‌ی مغول نیز جان به در برد. امت طی قرن‌ها، کم و بیش اهمیتی قدسی یافته و جلوه‌گاهِ حضور خدا شده بود. اما اکنون به نظر می‌رسید تاریخ اسلام به کجراه افتاده است و این به ناگزیر بر برداشت مسلمانان از خدا تاثیر می‌نهاد. از این پس بسیاری از مسلمانان همه کوشش خود را در این راه به کار بردند که تاریخ اسلام را به مسیر اصلی خود بیندازند و بینش قرآنی را در عالم رواج دهند.

مسلمانان بیش‌تر که به اروپا نزدیک شدند تازه پی بردند که اروپا تا چه اندازه پیامبر و

دین اسلام را خوار می‌شمارد و همین خود بر حس شرمنده‌گی‌شان افزود. دانشمندان مسلمان برای توجیه دین بیش از پیش به دلیل و برهان و یا به رؤیایِ گذشته‌یِ پیروزمند پناه می‌بردند که البته ترکیبِ این دو خطرناک بود. خدا دیگر در کانون توجه نبود. کَنتولِ اسمیث این جریان را از بررسیِ دقیق نشریه‌یِ مصری *الازهر*، از ۱۹۳۰ تا ۱۹۴۸، دنبال کرده است. طی این مدت این نشریه دو سردبیر داشت. از ۱۹۳۰ تا ۱۹۳۳ الخضر حسین، یک سنتیِ تمام عیار، نشریه را اداره می‌کرد. او دین خود را ایده‌ای برین می‌دانست نه امری تاریخی و سیاسی. اسلام امری‌ست ضرور و فراخوانی به عمل در آینده و نه واقعیتی به تمام تحقق یافته. از آنجا که دشوار و حتا ناممکن بود بتوان آرمان الاهی را در زندگی بشری تجسم بخشید، حسین از شکست‌های گذشته یا اکنون امت نومید نبود. او قرص و محکم از رفتار مسلمانان انتقاد می‌کرد و تا زمانی که او سردبیر بود، مطالب نشریه پُر بود از «باید»ها. در عین حال روشن است که او نمی‌توانست تصور کند که کسی دچار چنان سردرگمی‌ای باشد که بخواهد ایمان بیاورد ولی نتواند. واقعیت وجود الله بدیهی بود. در یکی از اولین شماره‌های نشریه، یوسف‌الدجنی در مقاله‌ای استدلال‌های کلامی گذشته در اثبات وجود خدا را خلاصه می‌کند. اسمیث می‌گوید این نوشته لحنی بزرگوارانه دارد و زیبایی و والاییِ طبیعت را چونان جلوه‌گاه حضور الهی سخت می‌ستاید. الدجنی در این که الله وجود دارد هیچ شکی ندارد. مقاله‌اش بیش‌تر به واگویه‌ای عرفانی می‌ماند تا استدلال منطقی در اثبات وجود خدا. او هیچ کَک‌اش نمی‌گزد که دانشمندان غربی مدت‌ها پیش این «دلیل» بر وجود خدا را باطل کرده‌اند. ولی دیگر زمان چنین دیدگاه‌هایی گذشته بود. از خوانندگان نشریه بسی کاسته شد.

فرید وجدی که در ۱۹۳۳ کار نشریه را به دست گرفت، شمار خوانندگان دو برابر شد. وجدی پیش از هر چیز به خوانندگان اطمینان داد که اسلام به ذات خود ندارد عیبی. حسین هرگز فکراش را هم نمی‌کرد که اسلام، این ایده‌یِ برینی که از ازل در ذهن الله بوده است، احتیاج داشته باشد گهگاه دستی زیرِ بال‌اش بگیرند. ولی وجدی اسلام را نهادی بشری می‌دانست که به خطر افتاده است. اسلام پیش از همه به این احتیاج داشت که به حق بدانند‌اش و ستایش‌اش کنند. به نظر اسمیث، بی‌دینیِ ژرفی در کارِ وجدی به چشم می‌خورد. او نیز مانند پیشینیان حرف‌اش این است که دانشِ غرب همان‌هایی‌ست که اسلام قرن‌ها پیش به آن‌ها دست یافته بوده، ولی او برخلاف گذشتگان از خدا چندان

چیزی نمی‌گوید. او بیش از هر چیز به واقعیت انسانی اسلام می‌پردازد و همین ارزشِ خاکی، به یک معنا، جایگزین خدای برین می‌شود. اسمیث به اینجا می‌رسد که:

> مسلمان واقعی آن نیست که به اسلام باور دارد به‌ویژه اسلام در تاریخ بلکه کسی‌ست که معتقد به خداست و پایبندِ وحیِ او که از زبان پیامبر بازگو می‌شود. پیامبر بس ستوده شده است ولی از پایبندی خبری نیست. و نکته این که در این صفحات کمتر از خدا سخنی به میان می‌آید.[۲۵]

در عوض همه دودلی‌ست و بی‌اعتمادی به خود. و به عقایدِ غرب چنان برخورد می‌شود که انگار وحی منزل‌اند. کسانی مثل حسین، دین و قطعیت خدا را می‌فهمیدند ولی از دنیای مدرن بی‌خبر بودند. کسانی هم که با مدرنیته آشنا بودند حسی به خدا نداشتند. از این آشفته حالی، نوعی فعالیت سیاسی زاییده شد که ویژه‌گیِ اساسی بنیادگراییِ کنونی‌ست که خود نشانه‌یِ رویگردانی از خداست. یهودیان نیز از برخورد انتقادی تند و تیزی که به دین‌شان شد تکان خوردند. در آلمان، فیلسوفان یهودی، به گفته‌یِ خودشان، «علم یهودیت» را پی ریختند که همان بازنویسیِ تاریخ یهودی به زبان هگلی بود تا پاسخی باشد به این اتهام که یهودیت دینی‌ست برده‌وار و بیگانه‌ساز. نخستین کسی که در تفسیر دوباره‌یِ تاریخ اسرائیل کوشید سرلومون فورمستِخِر (۸۹–۱۸۰۸) بود. او در کتاب‌اش دینِ روح (۱۸۴۱) خدا را روح جهان می‌داند که در اندرونِ همه‌یِ چیزهاست. اما، برخلاف هگل، این روح را وابسته‌یِ جهان نمی‌داند. او تاکید دارد که این روح از دستیاز عقل بیرون است و بدین سان تمایزِ دیرین میان سرشت خدا و کرد و کارهای‌اش را تکرار می‌کند. هگل از بی‌اعتباری زبان سخن می‌گوید چرا که امری بازنمودی‌ست و فورمستِخِر نمادگرایی را تنها راه درخور برای سخن گفتن از خدا می‌داند زیرا او در مفهوم فلسفی نمی‌گنجد. با این همه، به نظر او، یهودیت نخستین دینی‌ست که به برداشتی پیشرفته از خدابیت رسیده است و به زودی به جهانیان نشان خواهد داد که دینِ به راستی معنوی چیست.

بحث فورمستِخِر این است که چند-خداپرستانِ کهن، خدا و طبیعت را یکی می‌دانستند. این دوره‌یِ ابتدایی و به دور از اندیشه‌گری، همانا دوران کودکی بشر است. انسان که خودآگاهی‌اش افزون می‌شود، آماده‌گیِ این را پیدا می‌کند که تصویر پیچیده‌تری از خدا

بپردازد. او رفته‌رفته درمی‌یابد که «خدا» یا «روح» نه در درون طبیعت که بر فراز آن است. پیامبرانی که در این برداشت جدید از خداییت ظهور می‌کنند، دینی اخلاقی را موعظه می‌کنند. در آغاز کار آنان باور دارند که از نیرویی بیرون از خودشان به آنان وحی شده ولی کم‌کم دستگیرشان می‌شود که نه از خدایی بیرونی بلکه از سرشتِ روح-انباشتِ خودشان الهام گرفته‌اند. یهودیان نخستین کسانی‌اند که به این برداشت اخلاقی از خدا می‌رسند. سال‌های درازِ به سربردن در تبعید و نداشتن معبد، آنان را از وابسته‌گی به عوامل بیرونی به نظارت خارجی رها ساخته‌اند. اکنون آنان به نوع برتری از آگاهیِ دینی رسیده‌اند و می‌توانند آزادانه به خدا نزدیک شوند. نه به دین‌پیشگانِ میانجی نیازی دارند و نه از قانونی ناآشنا، که هگل و کانت بحث‌اش را کرده بودند، ترسی. در عوض آموخته‌اند که خدا را در اذهان و فردیت خود بجویند. مسیحیت و اسلام کوشیده‌اند از یهودیت تقلید کنند ولی چندان توفیقی نداشته‌اند. چنان که مسیحیت بسیاری از عناصرِ چندخدایی را در توصیف‌اش از خدا همچنان در خود نگه داشته است. حال که یهودیان رهایی یافته‌اند، به زودی به آزادیِ کامل دست خواهند یافت. آنان می‌بایست برای رسیدن به این پله‌یِ آخر خود را آماده سازند و قوانین تشریفاتی را که از گذشته‌های دور و مراحل اولیه تاریخ‌شان وبال گردن‌شان شده است، از خود دور کنند.

پیش‌کسوتانِ علم یهودیت مایل بودند دین خود را ایمانی یکسره عقلانی معرفی کنند. به‌خصوص مشتاق بودند خود را از دست قباله، که از زمان رسواییِ شبتای زِوی و پیدایش آیین خَسیدی مایه‌یِ دردسرشان شده بود، خلاص کنند. این بود که ساموئل هیرش، مولف *فلسفه‌یِ دینیِ یهودیان* در ۱۸۴۲ تاریخی از اسرائیل نوشت که در آن از بُعد عرفانی یهودیت اثری نبود و تاریخی بود اخلاقی، عقلانی از خدا که همه‌یِ تاکیداش بر آزادی بود. آدمی وقتی آدمی‌ست که بتواند بگوید «من». این خودآگاهی نشان از آزادی شخصی‌ای‌ست ناگسستنی. چندخدایی نمی‌توانسته این خودگردانی را بپرورد زیرا در مراحل نخستینِ شکوفایی انسان خودآگاهی را دَهِشی آسمانی می‌دانستند. چندخداپرستان، طبیعت را سرچشمه‌یِ آزادی شخصی می‌دانستند و معتقد بودند که برخی از خطاها و کاستی‌هاشان گریزناپذیراند. اما ابراهیم این تقدیرگرایی و وابسته‌گیِ چندخداپرستان را نمی‌پذیرد. او یکه و تنها و گوش به فرمان خود، در حضور خدا می‌ایستد. چنین مردی خدا را در تمام جنبه‌های زندگی پیدا می‌کند. خدا، این سرور کائنات، جهان را سروسامان

داده تا ما را یاری دهد به این آزادیِ درونی برسیم و هر فردی را خود خدا برای این مقصود می‌پرورد. یهودیت آنچنان که نایهودیان تصور می‌کنند، دین بنده‌گی نیست. بلکه همواره از، مثلاً، مسیحیت پیشرفته‌تر بوده که به ریشه‌های یهودیِ خود پشت کرده و به خردستیزی و خرافه‌های چندخداپرستان روی آورده است.

نِخمِن کروخمال (۱۸۴۰–۱۷۵۸) که کتاب‌اش *راهنمای سرگشتگان زمانه* پس از مرگ‌اش در ۱۸۴۱ بیرون آمد، برخلاف همکاران‌اش، به عرفان پشت نمی‌کند. او خوش دارد مانند عارفانِ قباله «خدا» یا «روح» را «هیچ» بنامد و تمثیلِ فیضان را برای توصیف خدایی که پرده از رخ برمی‌گیرد، به کار بَرَد. حرف او این است که دستاوردهای یهودیان از وابسته‌گی زبونانه به خدا حاصل نشده بلکه کارِ آگاهیِ جمعی‌ست. یهودیان طی قرن‌ها، برداشت‌شان از خدا را رفته‌رفته صیقل دادند. بنابراین به هنگام خروج از مصر خدا می‌بایست حضورش را در معجزات جلوه‌گر سازد. اما هنگام بازگشت از بابل، یهودیان به برداشت پیشرفته‌تری از خداییت می‌رسند و دیگر از آیات و معجزات بی‌نیاز می‌شوند. برداشت یهودی از پرستش خدا به معنای وابسته‌گی بنده‌واری نیست که نایهودیان گمان می‌کردند، بلکه دقیقاً با آرمان فلسفی همخوانی دارد. تنها فرق میان دین و فلسفه این است که فلسفه خود را در مفهوم‌ها بیان می‌کند در حالی‌که دین، به گفته‌ی هگل، زبان بازنمودی را به کار می‌گیرد. با این همه، این شکل مناسبی از زبان نمادین است، چه خدا از هر اندیشه‌ای که از او در سر داشته باشیم برتر است. در واقع ما نمی‌توانیم بگوییم او وجود دارد، زیرا تجربه‌یِ ما از وجود بسی یکجانبه و تنگ دامن است. با یهودی ستیزی‌ای که تزار نیکولای دوم در ۱۸۸۱ در روسیه و اروپای شرقی به راه می‌اندازد، به این اعتماد به نفس جدید بدجور ضربه می‌خورد. یهودی ستیزی به اروپای غربی هم کشیده می‌شود. در فرانسه، که اولین کشوری بود که به یهودیان آزادی بخشیده بود، موج جنون‌آمیزی به پا می‌شود و افسری یهودی به نام آلفرد درِیفوس در ۱۸۹۵ به اشتباه متهم به خیانت می‌شود. در همان سال کارل لوگِر، یهودی ستیزی پرآوازه، شهردار وین می‌شود. اما در آلمان پیش از آن‌که هیتلر به قدرت برسد، یهودیان هنوز خود را ایمن احساس می‌کردند. این بود که هرمان کوهن (۱۹۱۸–۱۸۴۲) هنوز می‌توانست با یهودی ستیزیِ متافیزیکیِ کانت و هگل دست و پنجه نرم کند. او بیش از همه با این دید که یهودیت دینی بنده‌وار است می‌ستیزد و این را که خدا واقعیتی

بیرونی‌ست و از بالا آدمی را به اطاعت وامی‌دارد، رد می‌کند. خدا ایده‌ای‌ست پرورده‌ی ذهن انسان، نمادی از آرمان اخلاقی. کوهن به نقل داستان توراتیِ بوته‌ی سوزان و نحوه‌ای که خدا خود را به موسا می‌شناساند یعنی «هستم آن که هستم»، نتیجه می‌گیرد که این داستان بیانِ ابتداییِ این نکته است که آنچه را ما «خدا» می‌نامیم همانا خودِ هستی‌ست. او با موجوداتی که ما تجربه می‌کنیم و فقط بهره‌ای از این هستیِ بنیادی‌اند، یکسره فرق دارد. کوهن در «دینِ عقلِ برآمده از منشاء یهودیت» (که پس از مرگ‌اش در ۱۹۱۹ بیرون آمد) هنوز بر این نظر پای می‌فشارد که خدا ساخته‌ی ذهن انسان است و بس. با این حال، نقشِ عاطفیِ دین در زندگیِ آدمی را نیز ارج می‌نهد. ایده‌ای صرفاً اخلاقی، مانند «خدا»، نمی‌تواند تسلی‌بخش باشد. دین می‌آموزدمان که همسایه را دوست بداریم بنابراین می‌شود گفت که خدای دین ـ برخلاف خدای اخلاق و فلسفه ـ همان عشق است.

فرانتس روزنتسوایگ (۱۹۲۹-۱۸۸۶) این اندیشه‌ها را می‌پرورد و برداشتی یکسره تازه از یهودیت می‌پردازد که او را در میان همه‌یِ هم‌عصران‌اش برجسته‌می‌کند. او نه‌تنها از نخستین اگزیستانسیالیست‌هاست بلکه نظراتی نزدیک به دین‌های شرقی پرداخته است. استقلال رای او را شاید بشود از اینجا فهمید که او در جوانی یهودیت را رها می‌کند. اگنوستیک می‌شود و سپس به مسیحیت گرایش می‌یابد و سرانجام به یهودیت ارتودوکس می‌گرود. روزنتسوایگ به هیچ روی قبول ندارد که پیروی از تورات وابسته‌گیِ بنده‌وار و زبونانه به خدایی جبار در آدمی به بار می‌آورد. دین همه‌اش اخلاق نیست مگر در اصل دیداری‌ست با خداوندیِ خدا. چه‌گونه ممکن است انسانِ ناتوان بتواند با خدایِ برین روبه‌رو شود؟ روزنتسوایگ نمی‌گوید که این چه جور دیداری‌ست و این از ضعف‌های فلسفه‌یِ اوست. او کوشش هگل برای یکی کردنِ روح با انسان و طبیعت را بی‌حاصل می‌داند. اگر آگاهی بشری را جنبه‌ای از *روح جهان* بدانیم، دیگر فرد به معنای واقعی نیستیم. او چونان اگزیستانسیالیستی راستین، بر تنهاییِ مطلقِ تک‌تک آدمیان تاکید می‌ورزد. ما هر یک تنهاییم و گمگشته در انبوه انسان‌ها و فقط وقتی خدا به ما رو می‌کند از این ناشناخته‌گی و ترس رهایی می‌یابیم. بنابراین، خدا از فردیت ما نمی‌کاهد بلکه توان آن را به ما می‌بخشد که به خودآگاهیِ کامل برسیم.

ممکن نیست با انسان‌انگاریِ خدا بتوان او را دیدار کرد. خدا بنیادِ هستی‌ست و با

وجودِ ما چندان تنگاتنگ است که نمی‌شود با او سخن گفت، جوری که انگار فردِ دیگری همانندِ خود ماست. زبان و مفهومی نیست تا بتواند وصف او بگوید. در عوض، احکام تورات پلی هستند بر شکاف میان او و انسان. این احکام، آن جور که نایهودیان گمان می‌کنند، قانون‌هایی منع‌کننده نیستند. نه، آن‌ها قدسی و کنش‌هایی نمادین‌اند که به فراتر از خود اشاره دلرند و یهودیان را به ساحتِ خدایی، که هستیِ یکایک ما را رقم می‌زند، می‌رسانند. روزنتسوایگ، مانند خاخام‌ها می‌گوید نمادین بودنِ این احکام چندان روشن است ــ زیرا به خودی خود معنایی ندارند ــ که ما را از زبان و مفهوم هایِ تنگ میدان‌مان بیرون می‌برند و به خودِ هستیِ در زبان نیامدنی می‌کشانند. آن‌ها یاری‌مان می‌دهند تا گوش به زنگ و به هوش باشیم و به بنیادِ هستیِ خود با دقت و تعادل برخورد کنیم. بنابراین، فریضه‌ها به خودیِ خود عمل نمی‌کنند. فرد باید آن‌ها را از آنِ خود کند تا هر فریضه‌ای دیگر حکمی بیرونی نباشد بلکه نگره‌یِ درونیِ مرا، آن «بایدِ» مرا، بیان کند. با این همه، گرچه تورات شیوه‌یِ عملِ به‌ویژه یهودی‌ست، ولی وحی فقط از آنِ مردم اسرائیل نیست. روزنتسوایگ خدا را درایما و اشاره‌های نمادینِ سنتیِ یهودی دیدار می‌کند، ولی فردِ مسیحی نمادهای دیگری به کار می‌گیرد. آموزه‌هایی که درباره‌یِ خدا پرداخته شده‌اند، گفته‌هایی نیستند که بخواهند به چیزی اعتراف کنند مگر نمادهایی هستند از نگره‌های درونی. چنان که آموزه‌های مربوط به آفرینش و وحی، گزارش سرراست از رویدادهایی واقعی در زندگی خدا و عالم نیستند. اسطوره‌های وحی بازگوینده‌یِ تجربه‌یِ شخصی ما از خدا هستند. اسطوره‌های آفرینش بیانِ نمادین احتمالِ مطلقِ وجودِ بشریِ ما و نیز نماد دانشِ لرزان ما از وابسته‌گیِ تام و تمام ما به بنیادِ هستی‌ای هستند که آن وجود را ممکن ساخته است. خدا، به منزله‌یِ آفریدگار، تا پیش از این که خود را بر یکایک آفریده‌های‌اش آشکار کند، کاری به کارشان ندارد، ولی اگر او آفریدگار، یعنی بنیاد همه‌یِ هستی، نباشد، تجربه‌ی دینی در کل معنای‌اش را برای بشریت از دست می‌دهد و می‌شود یک رشته پیشآمدهای غریب. دیدِ جهانیِ روزنتسوایگ در بابِ دین او را نسبت به یهودیتِ سیاست‌زده‌یِ جدید، که واکنشی در برابر یهودی ستیزی بود، بدگمان کرد. بحث او این بود که اسرائیل در مصر یک امت شد نه در ارض موعود و آنگاه امتی جاودانه خواهد شد که پیوندهای خود را با جهان خاکی بگلسد و به گِردِ سیاست نگردد.

ولی یهودیانی که قربانیِ یهودی ستیزیِ فزاینده بودند، گوش‌شان به این سیاست گریزی بدهکار نبود. نمی‌توانستند دست روی دست بگذارند و چشم به راه بمانند تا مسیح یا خدا از راه برسد و نجات‌شان دهد بلکه می‌بایست خود امتِ خود را نجات دهند. در ۱۸۸۲، یک سال پس از یهودی‌کشی در روسیه، گروهی یهودی از اروپای شرقی راهیِ فلسطین شدند. آنان بدین نتیجه رسیده بودند که یهودیان تا کشوری از آن خود نداشته باشند همچنان مردمی ناقص و بی‌خویشتن خواهند بود. آرزوی بازگشت به صهیون (نام قدیم اورشلیم)، به خلاف خواستِ روزنتسوایگ، جنبشی زمینی شد.

فراز و فرودهای تاریخ، یهودیان را متقاعد کرده بود که از دین و خداشان کاری برنمی‌آید. در روسیه و اروپای شرقی، صهیونیسم از سوسیالیسم انقلابی، که می‌خواست تئوری‌های مارکس را عملی کند، سر برآورد. یهودیان انقلابی دریافته بودند که رفقاشان هم همانقدر یهودستیزاند که تزار، و بیم آن داشتند که در رژیمی کمونیستی هم سرنوشت بهتری پیدا نکنند. پیشآمدها نشان دادند که این بیم بیجا نبود. بنابراین، جوانان سوسیالیستِ پرشوری چون داویدبن گوریون (۱۹۷۳- ۱۸۸۶) رخت سفر بستند و راهیِ فلسطین شدند، با این عزم که جامعه‌ی نمونه‌ای بسازند تا نوری برای نایهودیان باشد و مژده‌رسانِ هزاره‌یِ سوسیالیستی شود. دیگرانی هم بودند که از این رؤیاهای مارکسیستی در سر نداشتند. یهودیِ فرّه‌مندِ اتریشی، تئودور هرتزل (۱۹۰۴- ۱۸۶۰)، این خطرورزی را کاری استعماری می‌دید. دولت یهود، در زیر چتر حمایت یکی از قدرت‌های امپریالیستی اروپا، می‌خواست طلایه‌دار پیشرفت در برهوتِ اسلامی شود.

صهیونیسم، برخلاف ادعای سکولار بودن‌اش، خود به خود زبان سنتی دینی را به کار می‌گرفت و در اساس دینی بود بدون خدا. سرشار از شور و سرمستی و امیدهای عارفانه به آینده بود و به مایه‌هایی دیرینه چون نجات، سیر و سلوک و نوزایش دست می‌یازید. صهیونیست‌ها به نشانه‌یِ نجات نفس خویش حتا نام‌هایی تازه برای خود اختیار کردند. چنان که اَشِرگنیس بِرگ، یکی از تبلیغگران اولیه، خود را اَحَدهاعام (یکی از مردم) نامید. اکنون احساس می‌کرد که خودش است زیرا خود را با روحیه ملّی نوین یکی کرده بود، ولو این که گمان نمی‌کرد بشود دولتی یهودی در اسرائیل برپا کرد. همه‌یِ آنچه که او می‌خواست «کانونی معنوی» بود تا جای خدا را بگیرد و یگانه مرکز توجه

مردم اسرائیل شود. «رهنمودی برای امور زندگی» باشد و «به ژرفای دل راه یابد» و «با احساس‌های همگان پیوند برقرار کند». صهیونیست‌ها جهت‌گیریِ دینیِ کهن را وارونه کرده بودند. به جای آن که به خدایی بَرین روآورند، رستگاری را در همین جهان می‌جستند. واژه‌یِ عبریِ حق شَمَه (به معنای لغویِ مشخص کردن) که در فلسفه‌یِ قرون وسطایی یهودی جنبه‌یِ منفی داشت، به معنای نسبت دادن خصوصیت‌های انسانی یا جسمی به خداست. در صهیونیسم، حق شَمَه معنای تحقق یافتن و تبلور پیدا کردنِ امیدهای اسرائیل در همین جهان خاکی را به خود گرفت. او-یِ مقدس دیگر در آسمان‌ها نبود؛ اکنون فلسطین سرزمینی «مقدس» به تمام معنای کلمه بود.

از نوشته‌های یکی از پیشگامان، آرون گوردون (وفات ۱۹۲۲) پیداست که فلسطین تا چه پایه مقدس بود. او تا سن چهل و هفت ساله‌گی یهودی‌ای ارتودوکس و قباله باور بود و از آن پس به صهیونیسم گروید. گوردون، این مردِ کم‌جان و بیمار و سپیدموی، همپای نوباشندگانِ جوان روی زمین کار می‌کرد و شبانه با آنان دست‌افشان و سرمست می‌خواند: «شادمانی!... شادمانی!» به نوشته‌یِ او، بازپیوستن به خاک اسرائیل را در قدیم جلوه‌گریِ شِخینَه نامیده بودند. این سرزمین مقدس، ارزشی مقدس شده بود و قدرتی معنوی داشت که فقط یهودیان، که روحیه‌یِ یهودی بی‌همتایی را آفریده بودند، به آن دسترسی داشتند. گوردون برای شرح دادن این قدسیت، از زبان قباله‌ای که زمانی برای قلمروِ رازناک خدا به کار می‌رفت، بهره می‌گرفت:

> روح یهود زاییده‌ی محیط طبیعیِ خاک اسرائیل است. شفافیت، ژرفای آسمانی بی‌نهایت صاف، چشم‌انداز روشن، مه‌آلوده‌گیِ خلوص. حتا ناشناخته‌گیِ خدایی انگار در این روشنی رنگ می‌بازد و از نورِ تنگ میدان به نورِ بی‌نهایت نهان می‌لغزد. مردم این جهان نه این چشم‌انداز روشن را درمی‌یابند، نه این ناشناخته‌گیِ تابناک در روحِ یهودی را.[۲۶]

در آغاز، این سرزمین خاورمیانه‌ای آنقدر با روسیه، سرزمین پدری گوردون، فرق داشت که برای‌اش ترس‌آور و بیگانه بود. ولی او دید که می‌تواند با کار (آووده، کلمه‌ای که در مورد مراسم دینی هم به کار می‌رود) این زمین را از آنِ خود کند. یهودیان با کار کردن بر روی زمین، که صهیونیست‌ها ادعا می‌کردند عرب‌ها از آن غفلت ورزیده بودند، می‌خواستند بر آن پیروز شوند و در عین حال خود را از غربتِ آواره‌گی نجات دهند.

صهیونیست‌های سوسیالیست، جنبش پیشگام خود را پیروزیِ کار می‌نامیدند. کیبوتس‌هاشان صومعه‌هایی غیردینی بودند که در آن‌ها کنار هم زندگی می‌کردند و برای رهایی خود تلاش می‌ورزیدند. از کشتِ زمین، دید عرفانیِ نوزایش و عشق کلی پدید آمد. به گفته‌ی گوردون:

> هرچه دست‌های‌ام بیش‌تر به کار خو می‌گرفتند، چشم‌ها و گوش‌های‌ام می‌آموختند که ببینند و بشنوند و دل‌ام پی می‌برد که چه‌ها در اوست، روح‌ام نیز می‌آموخت که بر کوه بخرامد، خیز بردارد، شناور شود ـ به ناشناخته‌ها بال گسترد، زمین‌های پیرامون را در آغوش کشد، دنیا و هرچه در آن است را، و خود را در آغوش کل عالم بیابد.[۲۷]

کارِ آنان عبادت غیردینی بود. در سال ۱۹۲۷، جوان پیشگام و دانشور، آوراهام شلونسکی (۷۳-۱۹۰۰) که در راه‌سازی کار می‌کرد، این شعر را برای خاک اسرائیل سرود:

> بپوشانم نازنین مادر، در جامه‌یِ پُر درخشِ رنگینی
> و سپیده‌دمان به کارم روانه کن.
> سرزمین‌ام غرقه در نور است، انگار پوشیده در رختِ نماز.
> خانه‌ها، پیشانی‌بندها را مانند
> و راه‌های سنگچین، بازوبندها را
> آنک شهر زیبا به آفرینندگان‌اش نماز صبح می‌گزارد.
> و از آفرینندگان‌اش یکی من‌ام، پسرات، آوراهام،
> رامشگرِ جاده‌سازی در اسرائیل.[۲۸]

صهیونیست، دیگر به خدا نیاز ندارد. او خود آفریننده است.

صهیونیست‌هایی هم بودند که به ایمان سنتی پایبند بودند. ابراهام اسحق کوک (۱۹۳۵-۱۸۶۵) قباله‌گرا که خاخام بزرگ یهودیان فلسطین بود، تا پیش از آمدن به خاک اسرائیل با دنیای غیریهودی چندان سروکار نداشت. او تاکید می‌کرد که تا زمانی که مفهوم خدمت کردن به خدا، خدمت کردن به موجودی خاص و جدا از آرمان و تکلیف‌های دینی معنا می‌شود «از دیدِ ناپخته‌ای که همواره به موجودات خاص نظر

می‌دوزد، رهایی نخواهد یافت.»[۲۹] خدا هستنده‌ای در میان هستندگان نیست. اِنسوف برتر از همه‌یِ مفهوم‌های بشری از جمله شخصیت است. خدا را موجودی خاص تصور کردن، بت‌پرستی‌ست و نشانه‌یِ ذهنیتِ ابتدایی. کوک در سنت یهودی غرقه بود ولی از ایده ئولوژیِ صهیونیستی نیز نومید نبود. هواداران حزبِ کارگر گمان می‌کردند که دین را پشت سر نهاده‌اند. ولی این صهیونیسمِ اَته‌ایستی خود مرحله‌ای بیش نبود. خدا در میان پیشگامان دست روی دست نگذاشته بود. «اخگرها»یِ خدایی در این «سَبوس‌ها»یِ تاریکی گیر افتاده بودند و منتظر نجات بودند. یهودیان خواه این جور فکر می‌کردند خواه نمی‌کردند، در ذات خود از خدا جدایی‌ناپذیر بودند و بی‌آن‌که بدانند در کارِ تحقق بخشیدن به نقشه‌یِ خدا بودند. آنان شِخینَه را در کنیسه‌ها و سالن مدرسه‌ها پنهان کرده بودند ولی به زودی اسرائیل کانون معنویتِ جهان می‌شد و مفهوم راستین خدا را بر نایهودیان آشکار می‌ساخت.

این‌گونه معنویت می‌توانست خطرناک باشد. سرسپرده‌گی به سرزمین مقدس، به بت‌پرستی، یعنی به بنیادگرایی یهودی در روزگار ما کشیده شد. سرسپرده‌گی به اسلام تاریخی نیز به بنیادگراییِ همانندی در عالم اسلام انجامید. یهودیان و مسلمانان هر دو تلاش می‌کردند در جهانی تیره و تار معنایی بیابند. به نظر می‌رسید خدای تاریخ آنان را گول زده است. صهیونیست‌ها حق داشتند از نابود شدن مردم‌شان بترسند. به دیدِ بسیاری از یهودیان، پس از کشتار یهودیان در جنگ دوم جهانی، دیگر نمی‌شد به تصور سنتی از خدا پایبند بود. الی وایزل، کودکی‌اش را در مجارستان فقط با یاد خدا سپری کرده بود؛ موافق با راه و رسم تلمود زندگی کرده بود و امیدوار بود روزی بتواند به عالم رمز و راز قباله پاگذارد. پسربچه بود که به آشویتس و سپس بوخن والد بردندش. شب اولی که در اردوگاه مرگ بود، با دیدن دود سیاهی که از کوره‌یِ آدم‌سوزی به آسمان تنوره می‌کشید، کوره‌ای که جسدِ مادر و خواهراش را قرار بود در آن بیندازند، دانست که آن شعله‌ها ایمان او را نیز از بیخ و بن سوخته‌اند. او در همان جهان بی‌خدایی که نیچه تصور کرده بود، به سرآورد. سال‌ها بعد نوشت «هرگز از یاد نخواهم برد سکوت شبانه‌ای را که مرا تا به ابد از شوقِ زیستن تهی کرد. هرگز از یاد نخواهم برد لحظه‌هایی را که خدای مرا، روح مرا کشتند و رؤیای‌ام را خاکستر کردند.»[۳۰] یکی از روزها گشتاپو پسربچه‌ای را به دار کشید. حتا ماموران اس اس از منظره‌یِ حلق‌آویز کردن بچه‌ای در برابرِ دیدگان هزاران

تن، برآشفتند. بچه‌ای که، وایزل به یاد می‌آورد، چهره‌یِ «فرشته‌ای غمین چشم» را داشت؛ خاموش بود و رنگ به رو نداشت. نرم نرم از سکویِ چوبه‌یِ دار بالا رفت. در پشتِ سرِ وایزل، یکی از اسیران پرسید: «خدا کجاست؟ کجاست؟» جان کندن بچه نیم ساعتی طول کشید و در این مدت زندانیان می‌بایست به چهره‌اش نگاه می‌کردند. همان مرد باز پرسید: «او کجاست؟ اینجاست به چوبه‌یِ دار آویزان است.»[۳۱]

داستایوسکی گفته بود که مرگِ حتا یک بچه خدا را از خدایی می‌اندازد، ولی حتا او هم که با کردارهای ناانسانی آشنا بود، چنین مرگی را برای یک بچه نمی‌توانست تصور کند. وحشتِ آشویتس، بسیاری از تصورات سنتی از خدا را به چالش می‌گیرد. خدای دوردست فیلسوفان، آرمیده در بی‌رنجیِ متعال، دیگر تحمل‌ناپذیر می‌شود. بسیاری از یهودیان دیگر نمی‌توانند با تصویر کتاب مقدس از خدا کنار بیایند؛ همان خدایی که در تاریخ جلوه می‌کند. آنان با وایزل همداستان می‌شوند که این خدا در آشویتس مرده است.* تصور خدایی شخص‌وار، همانند ما منتها با قد و قواره‌ای بزرگ‌تر، مشکل‌آفرین است. به نظر او اگر این خدا همه-توان است پس می‌توانسته از کشتار یهودیان جلوگیری کند. اگر نمی‌توانسته پس ناتوان و هیچکاره است؛ اگر می‌توانسته و نخواسته بکند پس دیوی بیش نیست.

با این همه، این نیز راست است که برخی از یهودیان حتا در آشویتس هم از تلمودخوانی و برگزاری جشن‌های سنتی دست برنداشتند، آنهم نه به این خاطر که امید داشتند خدا نجات‌شان دهد، بلکه بدین سبب که این‌ها برای‌شان معنا داشت. حکایت می‌کنند روزی از روزها در آشویتس، گروهی از یهودیان خدا را به محاکمه کشیدند و به ستمگری و خیانت متهم‌اش کردند. آنان نیز مانند ایوب به پاسخ‌های معمول در باب شرّ و عذاب قانع نمی‌شدند و از این همه پلشتی سردر نمی‌آورند. آنان هیچ عذر و بهانه‌ای از خدا نمی‌پذیرفتند و هیچ تخفیفی بر او روا نمی‌دانستند. پس گناهکار و سزاوار مرگ دانستنداش. خاخام به مرگ محکوم‌اش کرد و سپس سر برداشت و ختم محاکمه را اعلام کرد. آخر وقت نماز شب فرارسیده بود.

---

* طنز تلخ تاریخ این که در تابستان ۲۰۰۲ که ارتش اسرائیل شهرک جنین در ساحل غربی رود اردن را ویران کرد، بر صفحه‌ی تلویزیون مرد عربی را دیدیم که بر ویرانه‌ها ایستاده بود و زار می‌زد «خدا مرده، خدا مرده» م.

۱۱

آیا خدا آینده‌ای دارد؟

اکنون که به پایان هزاره‌ی دوم نزدیک می‌شویم*، به نظر می‌رسد که جهان آشنای ما دارد ناپدید می‌شود. ده‌ها سال است که با این آگاهی زیسته‌ایم که جنگ‌افزارهای ساخته‌ی ما می‌توانند زندگی آدمی بر این سیاره را نابود کنند. جنگ سرد شاید به پایان رسیده باشد ولی نظم نوین جهانی کم‌تر از آن هراسناک نیست. احتمال می‌رود که با فاجعه‌ای زیستبومی رو به رو شویم. ویروس ایدز دارد به مصیبتی بزرگ تبدیل می‌شود. تا دو سه نسل دیگر جمعیت چندان افزایش پیدا می‌کند که این سیاره دیگر نمی‌تواند پذیراشان شود. همه ساله هزاران تن از گرسنه‌گی و خشک‌سالی می‌میرند. نسل‌های پیش از ما فرجام کار جهان را نزدیک می‌دیدند. با این حال آینده تصورناپذیر است. مفهوم خدا در سال‌هایی که پیش رو داریم چه‌گونه دوام خواهد آورد؟ این مفهوم چهار هزار سال خود را برای برآوردنِ نیازهای زمانه سازگار کرده است ولی در قرنِ ما دمادم بر شمارِ کسانی که آن را بی‌ثمر می‌یابند، افزوده است. ایده‌های دینی کارایی‌شان را که از کف بدهند رفته‌رفته رنگ می‌بازند. خدا شاید مفهومی متعلق به گذشته‌هاست. به گفته‌ی دانشمند آمریکایی پیتر بِرجِر، ما گذشته را که با زمان خود قیاس می‌کنیم اغلب دو جور معیار به کار می‌بریم. در بررسیِ گذشته، آن را نسبت به اکنون می‌سنجیم ولی با زمان حال چنین نمی‌کنیم و وضع کنونی‌مان را مطلق می‌بینیم. این است که می‌گوییم «نویسندگان عهد

---

* این کتاب در سال ۱۹۹۴ بیرون آمده است. م

جدید به آگاهی کاذبی که ریشه در زمانه‌شان داشته دچار بوده‌اند، ولی خود ما که این تحلیل را می‌دهیم آگاهی زمانه‌مان را پاک و بی‌آلایش می‌دانیم.»[1] دین‌گریزان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم بی‌خدایی را وضعِ برگشت‌ناپذیرِ بشریت در عصرِ علمی می‌دانستند.

موردهای بسیاری هستند که این نظر را تایید می‌کنند. کلیساهای اروپا دارند خالی می‌شوند. بی‌خدایی دیگر ایده‌ئولوژیِ مشتی روشنفکرِ پیشگام نیست بلکه همه‌گیر شده است. بی‌خدایی در گذشته حاصلِ برداشتِ خاصی از خدا بود ولی گویا امروزه رابطه‌یِ درونی‌اش را با دِئیسم از دست داده و پاسخی خود به خودی‌ست به تجربه‌یِ زیستن در جامعه‌ای غیردینی. هستند بسیاری کسان که، مثل مردمی که دوروبرِ دیوانه مرد نیچه می‌پلکیدند، از بی‌خدا زیستن در آینده غمی به دل راه نمی‌دهند. دیگرانی هم هستند که نبوداش را مایه‌یِ آرامش خاطر می‌دانند. کسانی از ما که در گذشته چوب دین را خورده‌اند، خلاصی از دست خدایی که کودکی‌مان را به هول و هراس آلوده، باعث رهایی می‌دانند. چقدر خوب است مجبور نباشیم از خدایی کینه‌توز، که اگر از فرمان‌اش سرببپیچیم به لعنت ابدی دچارمان می‌کند، بترسیم. ما به آزاداندیشی تازه‌ای رسیده‌ایم و می‌توانیم با جرات افکار خود را دنبال کنیم بی‌این که نیازی باشد بکوشیم زیرکانه از زیر بار قوانین دشوار دینی شانه خالی کنیم و همواره هم دچار عذاب وجدان باشیم. ما گمان می‌کنیم خدای هراسناکی که تجربه کرده‌ایم همان خدای واقعی یهودیان، مسیحیان و مسلمانان است و متوجه نیستیم که دچار چه اشتباه بدی هستیم. البته این همه، ناآرامی هم به دنبال دارد. ژان پل سارتر (۸۰-۱۹۰۵) از چاله‌ای خالی در آگاهی بشر که جایِ خدا بوده، دم می‌زند. با این حال او می‌گوید خدا حتا اگر وجود هم داشته باشد لازم است نفی‌اش کنیم چرا که مفهوم خدا نفی‌کننده‌یِ آزادی‌ست. دین‌های سنتی می‌گویند که ما باید خود را با تصورِ خدا از بشریت همخوان کنیم تا به تمام معنا انسان شویم. ولی به جای این، ما باید آدمی را آزادیِ تن‌یافته ببینیم. بی‌خدایی سارتر تسلی‌بخش نبود ولی اگزیستانسیالیست‌های دیگر، نبودِ خدا را به فال‌نیک گرفتند. موریس‌مرلوپونتی (۱۹۶۱-۱۹۰۸) می‌گفت خدا به جای این که حس حیرت را در ما بیدار کند، در واقع آن را نفی می‌کند. از آنجا که خدا نماینده‌یِ کمال مطلق است دیگر چیزی یا کاری برای ما نمی‌ماند تا به آن برسیم یا انجام‌اش دهیم. آلبرکامو (۶۰-۱۹۱۳) بی‌خدایی قهرمانانه‌ای را موعظه

می‌کند. مردم باید خدا را از بیخ و ریشه انکار کنند تا بتوانند حس نوع‌دوستیِ مهرآگینِ خود را بیرون بریزند. بی‌خدایان، مثل همیشه، روی نکته‌یِ مهمی انگشت می‌گذارند. در گذشته خدا سدّی بوده در برابر خلاقیت آدمی. اگر او پاسخ به همه‌یِ پرسش‌ها و مسئله‌ها باشد، پس مسلم است که دیگر جایی برای پرسش یا چاره‌جویی باقی نمی‌ماند. بی‌خدایی پرشور و متعهد می‌تواند بسی دینی‌تر از خداشناسی‌ای کسالت‌بار و نارسا باشد.

در دهه‌یِ ۱۹۵۰ پوزیتیویست‌های منطقی چون اِیِر (۹۱-۱۹۱۰) می‌پرسیدند که اعتقاد داشتن به خدا اصولاً به چه معناست. علوم طبیعی یگانه منبع قابل اعتمادِ دانش‌اند چرا که به طور تجربی می‌توان آن‌ها را آزمود. اِیِر مساله‌اش این نیست که خدا وجود دارد یا ندارد، بلکه این است که مفهوم خدا به چه معناست. بحث او این است که گزاره‌ای را که نتوان درستی یا نادرستی‌اش را نشان داد، گزاره‌ای بی‌معناست. این گفته که: «در مریخ موجودات هوشمند وجود دارند» بی‌معنا نیست چرا که وقتی به تکنولوژی لازم دست پیدا کردیم می‌توانیم در درستی یا نادرستی این گفته تحقیق کنیم. همچنین کسی که به طور سنتی خدا را چون پیرمردی در آسمان‌ها تصور می‌کند، وقتی می‌گوید «من به خدا اعتقاد دارم» گفته‌اش بی‌معنا نیست زیرا پس از مرگ باید بتوان پی برد که این گفته حقیقت دارد یا ندارد. مشکل وقتی پیدا می‌شود که کسی بگوید «خدا به هر معنایی که ما بتوانیم بفهمیم وجود ندارد» یا «خدا به معنای انسانیِ کلمه نیکو نیست». این گزاره‌ها بیش از حد مبهم‌اند. محال بتوان به محکِ آزمون زدشان؛ بنابراین بی‌معنا هستند. به قول اِیِر: «خداباوری چنان آشفته بازاری‌ست و جمله‌هایی که در آن‌ها «خدا» هست چندان بی‌ربط و آنقدر از تن دادن به حقیقت‌سنجی و ابطال‌پذیری ناتوان‌اند که سخن گفتن از باور یا ناباوری، ایمان یا بی‌ایمان به لحاظ منطقی ناممکن است.»[۲] بی‌خدایی هم به اندازه‌یِ خداباوری نامفهوم و بی‌معناست. در مفهوم «خدا» چیزی نیست که بشود منکر شد یا درباره‌اش تردید کرد.

پوزیتیویست‌ها هم مانند فروید معتقد بودند که باورِ دینی نشان از نابالغی‌ست و علم بر آن غلبه خواهد کرد. از دهه‌ی ۱۹۵۰ فیلسوفانِ زبان، پوزیتیویست‌های منطقی را نقد کرده و یادآورد شده‌اند که آنچه را که اِیِر اصلِ تحقیق‌پذیری می‌نامد خود نمی‌تواند تحقیق‌پذیر شود. امروزه ما آنقدرها نسبت به علم خوش‌بین نیستیم، علمی که فقط

توضیح طبیعتِ مادی از او ساخته است. به نظر ویلفرد کَنتوِل اسمیث، پوزیتیویست‌های منطقی زمانی به نام دانشمند پا پیش می‌گذارند که علم، برای نخستین‌بار در تاریخ، طبیعت را از انسان جدای جدا می‌بیند.[۳] گزاره‌هایی که اِیِر به آن‌ها اشاره دارد، مربوط به واقعیت‌های عینیِ علم‌اند ولی در مورد تجربه‌های انسانی که قاطعیت آنچنانی را ندارند، به کار نمی‌آیند. دین نیز همانند شعر و موسیقی به چنین گفتمان و تحقیق‌پذیری‌ای تن نمی‌دهد. به تازه‌گی فیلسوفان زبان از جمله آنتونی فلو به این جا رسیده‌اند که خردپسندانه‌تر آن که به جای تبیینِ دینی، تبیینی طبیعی بیابیم. «دلایل» قدیم دیگر به کار نمی‌آیند. استدلال نمی‌تواند از سامان کلی (design) آغاز شود زیرا در آن صورت لازم می‌آید که به بیرون از سیستم برویم تا بتوانیم ببینیم پدیده‌های طبیعی را قوانین خودشان پیش می‌برند یا چیزی بیرون از آن‌ها. این استدلال که ما موجوداتی «ممکن» یا «ناقص» هستیم دردی را دوا نمی‌کند، چه همیشه امکان دارد توضیح دیگری پیدا شود که نهایی باشد ولی ماوراء طبیعی نباشد. فلو به اندازه‌یِ فوئرباخ، مارکس و اگزیستانسیالیست‌ها خوش‌بین نیست. او نه غم مبارزه دارد و نه قهرمانیگری بلکه فقط عقل و علم را تنها راه‌های پیشروی می‌داند.

اما پیش از این دیدیم که همه‌یِ دینداران هم انتظار نداشته‌اند «خدا» توضیحی برای جهان هستی به ایشان بدهد. بسیاری کسان، دلایل بر وجود خدا را اسبابِ ردگم کردن می‌دانند. فقط آن مسیحیان اروپای غربی که به ظاهرِ متن‌های مقدس نگاه می‌کردند و آموزه‌های دینی را چنان تفسیر می‌کردند که انگار به راستی اموری عینی هستند، علم را تهدیدکننده می‌دیدند. دانشمندان و فیلسوفانی که در دستگاه‌های نظری خود جایی برای خدا ندارند معمولاً با مفهوم خدا چونان علت نخستین برخورد می‌کنند. یعنی همان مفهومی که یهودیان، مسلمانان و یونانیان مسیحی ارتودوکس سرانجام در قرون وسطا از دست فروهشتند. «خدا»ی ذهنی‌تری که آنان به دنبال‌اش می‌گردند را نمی‌توان ثابت کرد واقعیتی عینی و در نظر همه یکی‌ست. او را نمی‌توان در سیستمی مادی در جهانِ هستی جای داد، همچنان که نیروانای بوداییان را نمی‌توان.

هیجان‌انگیزتر از فیلسوفان زبان، تئولوگ‌های دهه‌یِ ۱۹۶۰ هستند که با حرارت تمام به دنبال نیچه می‌روند و مرگ خدا را اعلام می‌کنند. توماس آلتیزر در ***انجیل بی خدایی مسیحی*** ادعا می‌کند که «مژده»یِ مرگ خدا ما را از بنده‌گیِ خدای جبارِ متعال نجات

بخشیده است: «تنها با پذیرفتن و حتا خواستنِ مرگِ خدا در تجربه‌مان می‌توانیم از ذات بَرینی فراسو، بیگانه‌ای فراسو که با از خودبیگانه‌گیِ خدا و تن‌یافتن‌اش در مسیح تهی و تاریک شده است، خلاصی یابیم.»[۴] آلیتزر با اصطلاحات عرفانی چون شبِ تاریکِ روح و دردِ وانهاده‌گی سخن می‌گوید. مرگ خدا نشانه‌یِ سکوتی‌ست ضرور تا که خدا بتواند دوباره معنادار شود. تمام مفهوم‌های کهنه‌یِ ما از خداییت می‌بایست بمیرند تا که تئولوژی بتواند از نو زاده شود. ما چشم به راهِ زبان و سبکِ بیانی بودیم تا خدا بتواند بار دیگر در آن یک امکان شود. تئولوژی آلیتزر دیالک‌تیک پرخروشی‌ست که به جهان تاریک بی‌خدا می‌تازد تا شاید پرده از رازهای‌اش برگیرد. پل وان بورِن منطقی‌تر و دقیق‌تر است. او در کتاب‌اش *معنای غیردینی انجیل* (۱۹۶۳) مدعی می‌شود که دیگر نمی‌توان از خدایی که در کارِ جهان است سخن گفت. علم و فناوری، اساطیر کهن را از اعتبار انداخته‌اند. دیگر نمی‌شود به ساده‌گی به پیرمردِ آسمان‌ها و یا تئولوژی‌های پیچیده‌تر ایمان آورد. باید از خدا فارغ شد و به عیسای ناصری روی آورد. انجیل همانا «نوید آزادی انسانی‌ست که انسان‌های دیگر را آزاد کرده است.» عیسای ناصریِ نجات‌بخش است، «مردی که انسان بودن را معنا کرده است.»[۵]

ویلیام همیلتون در *تئولوژیِ رادیکال و مرگِ خدا* (۱۹۶۶) می‌گوید این نوع تئولوژی ریشه در آمریکا دارد، کشوری که همواره گرایشی آرمانی داشته و هرگز هم سنت تئولوژیک بزرگی از آن خود نداشته است. تصویر مرگ خدا نشانه‌یِ بی‌هنجاری و بربریتِ عصر فناوری‌ست که باور به خدای کتاب مقدس به شیوه قدیم را ناممکن می‌سازد. همیلتون خود، این جهت‌گیریِ تئولوژیک را شیوه‌ای برای پروتستان بودن در قرن بیستم می‌داند. لوتر صومعه را رها کرده و به دنیای بیرون روی آورده بود. پس او و دیگر مسیحیان رادیکال انسان‌هایی غیردینی بودند. آنان به مکان مقدسی که جایگاه خدا بود پشت کردند تا انسانِ مسیح را در همسایه‌گی خود در دنیایِ فناوری، قدرت، جنسیت، پول و شهر بیابند. انسانِ غیردینی مدرن نیازی به خدا نداشت. از آن چاله‌یِ خالیِ خدا، در همیلتون خبری نبود. او راه چاره را در همین دنیا می‌جست.

در این خوش‌بینیِ سرخوشانه‌یِ دهه ۱۹۶۰ نکته‌ای هست. رادیکال‌ها به یقین درست می‌گفتند که دیگر بسیاری از مردم نمی‌توانند به شیوه‌یِ قدیم از خدا سخن بگویند ولی اکنون متاسفانه مشکل بتوان گفت که رهایی و طلوع تازه‌ای در راه است.

تئولوگ‌هایی که از مرگ خدا دم می‌زدند در زمان خود نیز به نقد کشیده شدند زیرا چشم‌اندازشان سفیدپوستان طبقه متوسط و پروارِ آمریکایی‌بود. تئولوگ‌های سیاه‌پوست چون جیمز کُن می‌پرسیدند چه‌گونه سفیدپوستان به خود حق می‌دادند از آزادیِ پس از مرگ خدا سخن بگویند در حالی‌که خود دیگران را به نام خدا به برده‌گی گرفته بودند. تئولوگ یهودی ریچارد روبنشتاین سردرنمی‌آورد که چه‌گونه آن تئولوگ‌ها می‌توانند پس از جنایت‌های نازی‌ها باز هم به انسان بی‌خدا خوش‌بین باشند. او خود قبول داشت که خدایی که سَروَرِ تاریخ بوده برای همیشه در آشویتس مرده است. با این همه، فکر نمی‌کرد که یهودیان بتوانند دین را دور بیندازند. حال که یهودیان اروپایی در آستانه‌ی نابودی قرار گرفته بودند نمی‌بایست از گذشته‌یِ خود ببرند. اما خدای آزادمنشِ مهربان و اخلاقیِ یهودیت دیگر به دردی نمی‌خورد. او بیش از اندازه از بدی‌ها به دور بود. بر رنج‌های زندگی چشم می‌پوشید و امید می‌داد که دنیا روبه بهتری می‌رود. روبنشتاین خود خدای عرفان یهودی را ترجیح می‌دهد. او از آموزه‌یِ اسحق لوریا یعنی واپس‌نشینیِ خود خواسته‌یِ خدا از خودش که برای آفرینشِ هستی جا باز می‌کند، تاثیر می‌پذیرد. همه‌یِ عارفان خدا را نیستی‌ای می‌دانستند که ما از آن برون آمده و بدان بازمی‌گردیم. روبنشتاین با سارتر همداستان بود که زندگی تهی‌ست؛ او خدای عارفان را راهی تخیلی برای ورود به این تجربه‌یِ انسان از نیستی می‌دانست.[۶]

سایر تئولوگ‌های یهودی نیز در قباله‌یِ لوریایی به آرامش می‌رسند. هانس یوناس معتقد است پس از آشویتس دیگر نمی‌توان همه‌توانی خدا را باور داشت. خدا با آفریدن جهان، خود را آگاهانه به تنگنا انداخته و در ناتوانیِ بشر انباز شده است. از او دیگر کاری برنمی‌آید و بر آدمیان است که با عبادت و خواندن تورات، کلیت را به ذات خدایی بازگردانند. اما تئولوگ انگلیسی لوییس جیکوبز، این فکر را خوش ندارد و واپس‌نشینیِ خدا را تصوری خام و انسان‌گونه انگارانه می‌داند. این تصور ما را به این فکر می‌انداز که خیلی سطحی از خود بپرسیم خدا چه جوری عالم را آفریده است. خدا که خود را به تنگنا نمی‌اندازد، طوری که انگار نفس‌اش را در سینه حبس کرده و سپس بیرون داده است. یک خدای ناتوان، بی‌مصرف است و نمی‌تواند معنایی برای هستنِ آدمی باشد. بهتر است که به وصف دیرین بازگردیم که خدا را بزرگ‌تر از آدمی و اندیشه‌های‌اش را متفاوت از اندیشه‌های ما می‌داند. گو خدا فهم‌ناشدنی باشد ولی

مردم اختیار این را دارند که به این خدای در زبان نیامدنی اعتماد کنند و در دلِ بی‌معناییِ، معنایی هرچند ناچیز در او بیابند. تئولوگ کاتونیک رومی، هانس کونگ با جیکوب هم‌نظر است و برای این تراژدی توضیحی خردپسندانه‌تر از اسطوره‌یِ خیالیِ واپس‌نشینیِ خدا می‌خواهد. او می‌گوید آدمی نمی‌تواند به خدایی ناتوان دل بسپارد مگر به خدای پرتوانی که به انسان‌ها چنان قدرتی بخشید تا بتواند در آشویتس عبادت کنند.

کسانی هم هستند که همچنان در مفهوم خدا معنا می‌بینند. تئولوگ سویسی کارل بارت (۱۹۸۶-۱۸۸۶) با پروتستانتیسم لیبرالِ شلایرماخر، که بر تجربه‌یِ دینی تاکید می‌گذارد، مخالف است. در عین حال با هرگونه تئولوژیِ طبیعی نیز نمی‌سازد. به دیدِ او تلاش برای توضیح عقلانی خدا خطای بزرگی‌ست، آنهم نه فقط به سبب تنگناهای فکری بشری بلکه نیز بدین خاطر که آدمی بر اثر هبوط تباه شده است. بنابراین هرگونه تصور طبیعی که از خدا در سر بپروریم به ناچار ناقص است و پرستش چنین خدایی بت‌پرستی‌ست. یگانه منبع درست خداشناسی کتاب مقدس است. جز آن، همه‌یِ چیزهای دیگر، تجربه و خرد طبیعی، ناکارا هستند و اندیشه‌یِ انسانی دستخوش تباهی‌ست و اعتمادی به آن نیست. از دین‌های دیگر هم نمی‌شود آموخت، چه کتاب مقدس یگانه وحی معتبر است. به نظر می‌رسد که چنین شک‌ورزی عمیقی نسبت به عقل را با پذیرش بی‌چون و چرا حقایق کتاب مقدس درآمیختن، کار خردپسندانه‌ای نیست.

پل تیلیش (۱۹۶۵-۱۸۷۸) به این نتیجه رسیده بود که خدای سنتیِ شخص‌وارِ مغرب زمین باید برود، و در عین حال معتقد بود که دین برای انسان ضروری‌ست. دلهره‌ای ژرف دامن بشریت را گرفته است. این وضعیت، از روان نژندی نیست که از بین رفتنی باشد و روان درمانی هم نمی‌تواند آن را چاره کند. تن خود را که می‌بینیم چه جور کم کم و به ناگزیر به فرجام‌اش نزدیک می‌شود، ترس از نابودی و مرگ آنی رهامان نمی‌کند. تیلیش با نیچه هم‌عقیده است که خدایِ شخص‌وار زیانبار و سزاوارِ مرگ است:

مفهوم «خدایِ شخص‌وار» که در رویدادهای طبیعی دست دارد، یا این که او «علتِ خودمختاری رخدادهای طبیعی»ست، خدا را تبدیل به یک شیء می‌کند مانند سایر اشیاء، چیزی در میان چیزها و موجودی در میان موجودات، گرچه شاید بزرگ‌ترین‌شان،

ولی به هر حال یک موجود. این نه تنها نابودگریِ جهان مادی که نابودگریِ هرگونه مفهوم با معنی از خداست.[۷]

خدایی که در کارِ سرهم‌بندی کردن جهان هستی باشد، خدایی بی‌معناست، خدایی که در آزادی و خلاقیت آدمی مداخله کند، خدایی زورگوست. اگر در خدا به چشم یک نَفس نگریسته شود که در جهانی از آنِ خویش است، منی که با یک تو در ارتباط است و علتی بریده از معلول‌اش، آنگاه «او» یک موجود است، نه خودِ وجود. یک زورگویِ همه‌دان و همه‌توان چندان فرقی با دیکتاتورهای زمینی ندارد که همه چیز و همه کس را به چرخ‌دنده‌هایی در ماشینِ زیر نظارت خود بَدَل می‌کنند. آته‌ایسمی که چنین خدایی را انکار می‌کند، کارِ بسیار بجایی می‌کند.

در عوض باید تلاش کنیم خدایی فراتر از این خدای شخص‌وار بیابیم. این خدا چیز نوی در چنته نَدارد. معتقدان به خدای کتاب مقدس از همان آغاز از ماهیت متناقض خدایی که می‌پرستیدند آگاه بودند و می‌دانستند که خدای شخص‌وار شده را می‌توان با خدایی فراشخصی تعادل بخشید. هر دعایی خود یک تناقض است، زیرا کوشش برای سخن گفتن با کسی‌ست که سخن گفتن با او ناممکن است. دعا، رحمت از کسی می‌جوید که تا پیش از آن که از او خواسته شود، رحمتی نمی‌فرستد. دعا خدا را «تو» خطاب می‌کند، خدایی که به منزله‌ی خودِ هستی، ازخود ما به من ما نزدیک‌تر است. تیلیش بیش‌تر می‌پسندد خدا را بنیاد هستی تعریف کند. انباز شدن در چنین خدایی بر فرازِ سرِ «خدا» نه تنها ما را از جهان بیگانه نمی‌کند، که در واقعیت غرقه هم می‌سازد. ما را به خودمان بازمی‌گرداند. آدمی باید هنگام دم زدن از خودهستی، از نمادها بهره بگیرد. صاف و پوست‌کنده و واقع‌نگرانه از او سخن گفتن نادرست و ناراست است. قرن‌ها نمادهایی چون «خدا»، «مشیت خدا» یا «جاودانه‌گی» مردم را یاری داده‌اند تا ترس از زندگی و هراس از مرگ را تاب آورند ولی این نمادها قدرت خود را که از کف بدهند، ترس و تردید به میدان می‌آیند. کسانی که دچار این دلهره و ترس می‌شوند باید خدایی را بجویند برتر از «خدا»یِ خداباوری که دیگر بی‌اعتبار شده و نیروی نمادین‌اش را از دست داده است.

تیلیش روی سخن‌اش با مردم عادی که بود بهتر می‌دید به جای اصطلاح کمابیش فنیِ

«بنیاد هستی»، بگوید «نهایتِ کار». او تاکید داشت که تجربه‌یِ انسانیِ ایمان به این «خدایِ برفرازِ خدا» حالت خاصی جدا از حالت‌های عاطفی یا تجربه‌ی فکری نیست. نمی‌توان گفت: «اکنون من تجربه‌یِ دینیِ خاصی دارم»، زیرا خدایی که هستی‌ست به آن پیشی دارد و پایه و اساس همه‌یِ احساس‌های ما، دلیری، امید و ناامیدی‌ست. این هستی، حالت خاصی با نامی ویژه نیست بلکه تمام تجربه‌های انسانی ما سرشار از اویند. یک سده پیش از او، فوئرباخ نظر همانندی را پیش کشیده بود که گفته بود خدا از روان‌شناسی عادی انسانی جداناشدنی‌ست. اکنون این بی‌خدایی به صورت یک خداباوریِ جدید درآمده بود.

تئولوگ‌های آزادمنش می‌خواستند بدانند که آیا می‌شود هم به خدا اعتقاد داشت و هم به جهان مدرن متعلق بود. آنان برای ساختن مفهوم تازه‌ای از خدا به علم تجربی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و دین‌های دیگر روی آوردند. و این کوشش باز هم کارِ تازه‌ای نبود. اوریگِنِس و کِلِمنس اسکندرانی به این معنا مسیحیانی آزادمنش بودند زیرا در قرن سوم میلادی فلسفه‌یِ افلاتونی را به دین سامیِ یهوه وارد کردند. اکنون پیِرِ تیلاردو شاردن (۱۹۵۵-۱۸۸۱) یسوعی می‌خواست اعتقاد به خدا را با عِلم مدرن درآمیزد. او دیرین‌شناس بود و دلبسته‌گی خاصی به روزگار پیش از تاریخ داشت و دریافت‌اش از فرآیند تحول را به کار گرفت تا تئولوژی جدیدی بپردازد. او کلّ کشاکش تحولی را نیرویی خدایی می‌دید که جهان هستی را از ماده به سوی روح و سپس شخصیت و سرانجام، فراسوی شخصیت، به سمت خدا می‌راند. خدا، اندرباش و تن‌یافته در عالم است، عالمی که از حضور او قدسی شده است. شاردن به مسیحیان پیشنهاد می‌کند به جای نظر دوختن به عیسای انسان، بیایند تصویر کیهانی مسیح در رساله‌های پولس به کولُسیان و اَفَسُسیان را بپرورند. در این نگاه، مسیح «فرجام» جهان هستی، اوج فرآیند تحول و آگاهی‌ست، اوجی که در آن خدا همه چیز در همه می‌شود. کتاب مقدس می‌گوید خدا عشق است و علم نشان می‌دهد که جهان طبیعی با همه گوناگونی‌اش همواره روبه بغرنج‌تر شدن و نیز وحدتی بزرگ‌تر دارد. این وحدت ــ در ــ گوناگونی شیوه‌یِ دیگری نگریستن به عشق است که مایه‌یِ حیاتی کل آفرینش است. بر شاردن خُرده گرفتند که خدا را چنان سر به سر با عالم یکی کرده است که دیگر حسی نسبت به برین بودن‌اش باقی نگذاشته. ولی تئولوژیِ اینجهانی‌اش چرخشِ

خوشایندی بود از دنیا-خوارشماری‌ای که از خصوصیت‌های معنویت کاتولیک است.

در دهه ۱۹۶۰ در ایالات متحد، دانیل ویلیامز (تولد ۱۹۱۰) آنچه را که به تئولوژی فرآیند مشهور شده پدید آورد، که البته باز هم بر وحدت خدا با عالم انگشت می‌گذارد. او از فیلسوف انگلیسی آلفرد نورث وایتهد (۱۹۴۷-۱۸۶۱) فراوان تاثیر گرفته بود. وایتهد خدا را به طور ناگسستنی با فرایند جهان همبسته می‌دانست و نتوانسته بود با خدایی که هستنده‌ای از هستندگان، بی‌نیاز و بی‌درد باشد کنار بیاید، بلکه روایتی قرن بیستمی از تصور پیامبرانه از درد و رنج خدا می‌پردازد:

> من تصدیق می‌کنم که خدا به راستی با انباز شدن در زندگیِ پیشرونده‌یِ هستی رنج می‌برد. انباز شدن‌اش در درد و رنج عالم، والاترین مرحله‌ی شناختن، پذیرفتن و بَدَل کردنِ درد و رنج عالم به عشق است. من حساسیت خدایی را تایید می‌کنم. بی‌آن، من از خدا بودن چیزی سردر نمی‌آورم.[۸]

او خدا را «آن یار بزرگ، همدردی که می‌فهمد» وصف می‌کند. ویلیامز هم تعریف وایتهد را می‌پسندد. او خوش دارد از خدا همچون «رفتار» عالم یا یک «رویداد»[۹] سخن بگوید. این خطاست که نظم ماوراء طبیعی را در برابرِ تجربه‌مان از جهانِ طبیعی قرار دهیم. تنها یک نظم هستی در کار است. در عین حال گفتن این به معنای فروکاستنِ عالم نیست. تصورمان از طبیعت‌باید تمام آرزوها، توانایی‌ها و نیروهای نهفته‌ای را که روزگاری معجزه می‌نمودند، شامل شود. همچنین باید «تجربه‌های دینی»مان را دربربگیرد، چنان که بوداییان همواره بر آن پای می‌فشرده‌اند. اگر از ویلیامز می‌پرسیدی آیا به نظر او خدا از طبیعت جداست، پاسخ می‌داد که مطمئن نیست. او از ایده‌ی بی‌رنجی یونانیان بیزار بود و کفرآمیزاش می‌دانست. چرا که خدا را بس دور، بی‌اعتنا و خودخواه جلوه می‌داد. ویلیامز منکر این بود که هوادار وحدت وجود است. می‌گفت تئولوژی‌اش فقط تلاشی‌ست برای رفع یک بی‌تعادلی که خدایی بیگانه شده آفریده بود. خدایی که پس از آشویتس و هیروشیما دیگر پذیرفتنی نبود.

دیگرانی هم بودند که نسبت به دستاوردهای جهان مدرن کم‌تر خوش‌بین بودند و می‌خواستند برین بوده‌گیِ خدا را همچنان حفظ کنند تا چالشی باشد در برابر انسان.

کارل رانِر یسوعی خدا را والاترین راز و عیسا را نمود قطعی آنچه که آدمی می‌تواند بشود، می‌داند. برنارد لونرگان نیز بر اهمیت برین بودن خدا و نیز بر اهمیت اندیشه در برابر تجربه پافشاری می‌کند. عقل به تنهایی نمی‌تواند به بینشی که می‌جوید برسد و همواره کاراش به بن‌بست می‌کشد و باید دیدگاه تازه‌ای بیابد. در همه‌ی فرهنگ‌ها آدمی با انگیزه‌هایی همانند به پیش رانده شده است: خردمندی، مسئولیت، هوشمندی و مهربانی و در صورت لزوم تغییر. بنابراین طبیعت آدمی می‌طلبد که ما از خود و دریافت‌های جاری‌مان فراتر برویم و همین اصل نشانه حضور چیزی‌ست که در خودِ سرشت جست‌وجوگریِ انسانی‌ست و خدایی نامیده شده است. تئولوگ سویسی هانس بالتازار، اما، معتقد است که به جای جست و جوی خدا در منطق و مجردات، باید او را در هنر بیابیم. الهام کاتولیکی، در بنیاد از تن‌یافته‌گی حکایت می‌کند. بالتازار پس از مطالعات هوشمندانه‌یِ دانته و بوناونتوره، نشان می‌دهد که کاتولیک‌ها خدا را در ریختِ انسانی «دیده‌اند». تاکیدهایی که در مراسم، نیایش‌ها و در هنرمندان بزرگ کاتولیک بر زیبایی می‌شود، نمایانگر آن است که از راه حواس نیز می‌توان به خدا رسید و نه صرفاً با عقل و انتزاع. مسلمانان و یهودیان نیز کوشیده‌اند با نگریستن به گذشته مفهوم‌هایی از خدا را که با امروزِ روز سازگار باشند بیابد. ابوالکلام آزاد (وفات ۱۹۵۹) متأله برجسته پاکستانی، به قرآن روی می‌آورد تا شیوه‌ای به نگریستن در خدا بیابد که نه چندان برین باشد که هیچ گردد، و نه چندان شخص‌وار که بُت شود. او می‌گوید قرآن برخوردی نمادین با خدا دارد و میان توصیف‌های تمثیلی، شکل‌مندانه و انسان‌انگارانه و یادآوریِ دمادم این نکته که خدا با هیچ چیز دیگری سنجیدنی نیست، تعادل برقرار می‌کند. کسانی هم به صوفیان بازمی‌گردند تا به رابطه‌یِ خدا با جهان نظر کنند. صوفیِ سویسی فریتهوف شوئون وحدت وجودِ ابن عربی را از نو جان می‌بخشد تا نشان دهد که خدا از آنجا که یگانه واقعیت است، پس تنها اوست که وجود دارد و عالم سر به سر خدایی‌ست. او یادآور می‌شود که این امر حقیقتی باطنی‌ست که فقط در ارتباط با روش‌های رازورانه‌یِ صوفیان دریافتنی‌ست. مسلمانان دیگری هم خدا را برای مردم دستیاب‌تر و برای چالش‌های سیاسیِ روز معنادارتر می‌سازند. در سال‌های پیش از انقلاب ایران، فیلسوف جوان مردم، علی شریعتی، انبوه بزرگی از تحصیل‌کردگان لایه‌های متوسط جامعه را به سوی خود می‌کشد و آنان را علیه شاه بسیج می‌کند. با این حال ملاها با بسیاری از

نظرات دینی‌اش مخالف بودند. در جریان تظاهرات، مردم عکس‌های او را در کنار عکس‌های آیت‌الله خمینی بالا می‌بردند. البته هیچ معلوم نیست اگر او زنده می‌ماند با او چه‌گونه رفتار می‌شد. شریعتی معتقد بود که غربی شدن، مسلمانان را از ریشه‌های فرهنگی خود بیگانه ساخته و برای چاره کردن این پریشانی آنان باید نمادهای دینی‌شان را از نو تفسیر کنند. محمد[ص] نیز همین کار را کرده بود، یعنی مراسم قدیمیِ حج را که از آنِ چندخداپرستان بود گرفته و در خدمت تک‌خداپرستی درآورده بود. شریعتی در کتاب حج خواننده را به زیارت مکه می‌برد و گام به گام برداشت پویایی از خدا را که هر زیارتگری باید در خیال برای خود بیافریند، بازمی‌نماید. زیارتگران پس از رسیدن به کعبه درمی‌یابند که چه بجاست که کعبه خالی‌ست: «این مقصد نهایی شما نیست. کعبه نشانه‌ی این است که راه را درست آمده‌اید؛ کعبه فقط راه را به شما نشان می‌دهد.»[۱۰] کعبه گـواه بر اهمیت این است که باید از هر تعبیری انسانی از خدا فراتر رفت و این که این تعبیرها نباید خود به مقصود بـدل شود. چـرا کعبـه فقط چاردیواریِ بی‌آرایه و زیوری‌ست؟ زیرا که نمایانگر «راز خدا در عالم است. خدا بی‌شکل، بی‌رنگ و بی‌مانند است و هر شکل و وضعی را که آدمی تصور کند یا ببیند، آن خدا نیست.»[۱۱] زیارت حج همانا آنتی‌تزِ بیگانه‌گی‌ست که بسیاری از ایرانیان در روزگار پس از استعمار در خود احساس می‌کردند. حج نشانگرِ راستای وجودیِ هر فردی‌ست که زندگی خود را تغییر می‌دهد و آن را به سوی خدای ناگفتنی هدایت می‌کند. دینِ تلاشگرِ شریعتی خطرناک بود. ساواکِ شاه او را شکنجه و تبعید کرد و حتا شاید سبب مرگ او در ۱۹۷۷ در لندن همان‌ها بودند.

مارتین بوبر (۱۹۶۵-۱۸۷۸) نیز چنین دیدِ پویایی از یهودیت داشت و آن را فرآیندی معنوی و تلاشی برای وحدتی پایه‌ای می‌دانست. دین، همه دیداری‌ست با خدایی شخصی که کم و بیش همواره در برخورد با دیگران پیش می‌آید. در اینجا دو پهنه وجود دارند: یکی قلمرو زمان و مکان که در آن به عنوان ذهن و عین، یعنی من-او، رابطه می‌گیریم. در قلمرو دومین با دیگران چنان که به راستی هستند رابطه می‌گیریم و آنان را خود مقصدِ خود می‌بینیم. این قلمروِ من-تو است که جلوه‌گاه حضور خداست. زندگی گفت‌وگویی بی‌پایان با خداست که آزادی یا خلاقیت ما را به مخاطره نمی‌اندازد زیرا خدا هرگز به ما نمی‌گوید از ما چه می‌خواهد، ما او را صرفاً همچون حضور و یک

ناگزیری تجربه می‌کنیم و مجبوریم معنایی از برای خود بتراشیم. داشتن چنین نظری همانا بریدن از بخش بزرگی از سنت یهودی‌ست و تفسیرهای بوبر از متن‌های سنتی گاه بسیار خشک‌اند. بوبر که از هواداران کانت بود، حوصله‌یِ تورات را نداشت و آن را باعث بیگانه‌گی انسان می‌دانست. خدا که قانونگزار نیست! دیدارِ من-تو، آزادی و خودجوشی‌ای به بار می‌آورد که از بختک سنت گذشته آسوده است. ولی فریضه‌ی یهودی در بخش بزرگی از معنویت یهودی اهمیت اساسی دارد و شاید همین است که مسیحیان بیش از یهودیان بوبر را می‌پسندند.

بوبر می‌بیند که واژه‌یِ «خدا» ارج پیشین را ندارد ولی نمی‌تواند از آن دل بِکَنَد. «کجا می‌شود واژه‌ای همسنگِ آن یافت که به همان واقعیت اشاره داشته باشد؟» این واژه معنایی بس بزرگ و پیچیده دارد، مقدسات بسیاری را به یاد می‌آورد. کسانی که واژه‌ی «خدا» را نمی‌خواهند. البته محترم‌اند چراکه آدمی به این نام کارهای هولناکی انجام داده است.

> ساده است فهم این که چرا از یک دوره سکوت درباره‌ی «واپسین چیزها» دم می‌زنند تا شاید واژه‌های نابجا به کار رفته را نجات دهند. ولی سکوت راه نجات‌شان نیست. ما نمی‌توانیم واژه‌ی «خدا» را بپالاییم و شسته رفته‌اش بسازیم؛ با این حال می‌توانیم این واژه را هرچند هم لکه‌دار و بی‌ارج، از خاک بلند کنیم و اندوهی بزرگ را دمی با آن همدم شویم.»[۱۲]

بوبر، برخلاف دیگر خردباوران، با اسطوره میانه‌ی خوبی دارد. به دیدِ او اسطوره‌یِ لوریایی در باب اخگرهای خدایی به دام افتاده در عالم، اهمیت نمادین بزرگی دارد. جدایی اخگرها از ذات خدایی حکایتی‌ست از تجربه‌یِ انسان از بیگانه‌گی. ما با نزدیک شدن به دیگران می‌خواهیم وحدت نخستین را بازیابیم و از بیگانه‌گی در جهان بکاهیم.

در حالی‌که بوبر به کتاب مقدس و آیین خَسیدی باز می‌نگرد، آبرهام یوشع هِشِل به روح خاخام‌ها و تلمود روی می‌آورد. او برخلاف بوبر معتقد است که فریضه‌ها یهودیان را یاری می‌دهند تا از پسِ جنبه‌های انسانیت‌زدایِ مدرنیته برآیند. این‌ها کنش‌هایی هستند که نیازهای خدا را برآورده می‌کنند و نه نیازهای خود ما را. شخصیت زدایی و بهره‌کشی از ویژه‌گی‌های زندگی مدرن‌اند. حتا خدا هم به چیزی کاسته شده که بتوان

دستکاری‌اش کرد و به خدمت خود درآورداش. برای همین است که دین، کسالت‌بار و پیش‌پاافتاده شده است. ما به یک «ژرفا تئولوژی» نیاز داریم تا بتواند به زیر ساختارها نفوذ کند و شکوه رازناکی و شگفتی‌های آغازین را از نو زنده کند. کوشش برای اثبات منطقی وجود خدا بی‌ثمر است. ایمان به خدا از فهم سرراستی سرچشمه گرفته است که هیچ ربطی به مفهوم‌ها و عقلانیت ندارد. کتاب مقدس را، اگر می‌خواهیم حسی از امر مقدس به ما ببخشد، باید مثل شعر، استعاری‌وار بخوانیم. فریضه‌ها را نیز باید اعمالی نمادین دانست که ما را برای زیستن درحضور خدا پرورش می‌دهند. هر فریضه‌ای دیدارگاهی در اجزاء زندگی روزانه است و، همانند کاری هنری، منطق و ضرباهنگ خود را دارد. از این‌ها گذشته، باید بدانیم که خدا نیازمند آدمی‌ست. او نه خدای دوردست فیلسوفان، که خدای درد و رنجی‌ست که پیامبران در باب‌اش سخن گفته‌اند.

در خلال نیمه‌ِ دوم قرن بیستم، فیلسوفان بی‌خدا نیز به مفهوم خدا کشش پیدا کردند. مارتین هایدگر (۱۹۷۶-۱۸۹۹) در *هستی و زمان* (۱۹۲۷) هستی را کمابیش همان جور می‌بیند که تیلیش، منتها زیر بار نمی‌رود که این همان «خدا» به معنای مسیحی‌اش باشد. این هستی جدا از هستی‌های مشخص و یکسره با مقوله‌های معمولِ اندیشه فرق می‌کند. کارِ هایدگر مایه‌ی الهام برخی از مسیحیان شد، اگرچه همکاری او با نازی‌ها ارزش اخلاقی کاراش راخراب کرد. هایدگر در *متافیزیک چیست؟* که سخنرانی آغاز کاراش در دانشگاه فریبورگ بود، اندیشه‌هایی را مطرح کرد که پیش‌تر فلوطین، دنیسیوس و اریگنا به میان آورده بودند. از آنجا که هستی «به کلّ دیگر» Wholly Other است، در واقع هیچ یا نه-چیز است، نه شیء و نه هستی‌ای. با این همه، این همانی‌ست که همه‌ِ هستی‌های دیگر را ممکن می‌کند. قدیمی‌ها می‌گفتند از هیچ، هیچ چیز پدید نمی‌آید ولی هایدگر این رابطه را وارونه می‌کند و می‌گوید ex nihilo omne qua ens fit (از هیچ همه چیز از جمله هستی پدید می‌شود). او سخنان‌اش را با پرسشی که لایب نیتس در میان نهاده بود به پایان می‌برد: «چرا اصلاً هستی هست و نیستی به جای‌اش نیست؟» این پرسش همان حیرت و شگفتی ای را برمی‌انگیزد که آدمی همواره در برابر هستی به آن دچار شده است: «چرا اصلاً چیزی باید وجود داشته باشد؟» هایدگر در *درآمدی به متافیزیک* (۱۹۵۳) کتاب‌اش را با همین پرسش می‌آغازد. تئولوژی می‌گفت پاسخ را می‌داند و بیخ و بن چیزها را آن دیگر می‌دانست که همان خداست. ولی این خدا هم

هستنده‌ای از هستندگان است و بس. هایدگر تصوری کمابیش فروکاستی از خدای دین دارد ــ که بسیاری از دینداران هم همین تصور را دارند ــ ولی بیش‌تر به زبان عرفانی از هستی یاد می‌کند و آن را یک تناقض می‌داند؛ او تفکر را در انتظارِ هستی بودن و گوش سپردن بدان می‌داند و به نظر می‌رسد، همان سان که عارف غیبت خدا را احساس می‌کند، او واگشت و واپس‌نشینیِ هستی را تجربه می‌کند. انسان هیچ کاری نمی‌تواند بکند که با اندیشیدن، هستی را به وجود درآورد. از زمان یونانیان، مردم مغرب زمین هستی را به فراموشی سپرده‌اند و در عوض همه‌یِ نگاه خود را به هستندگان دوخته‌اند و در این روند به دستاوردهای فنیِ مدرن رسیده‌اند. هایدگر در پایان عمر در مقاله‌ای با نام «تنها خدایی باید تا نجات‌مان دهد» می‌نویسد تجربه‌یِ غیبت خدا در زمانه ما می‌تواند از مشغولیت به اشیاء پیرامون رها سازدمان. ولی از دست‌مان برنمی‌آید که هستی را حضور ببخشیم. فقط می‌توانیم به ظهور دیگری در آینده امیدوار باشیم.

فیلسوف مارکسیست، ارنست بلوخ (۱۹۷۷-۱۸۸۴) مفهوم خدا را برای انسان طبیعی می‌داند. کل زندگی آدمی رو به سوی آینده دارد. ما زندگی خود را به صورت ناقص و ناتمام تجربه می‌کنیم. برخلافِ جانوران، ما هرگز قانع نمی‌شویم و هر دم بیش‌تر می‌خواهیم. و همین است که ما را به تفکر واداشته و به پیش رانده، زیرا در هر مرحله از زندگی‌مان باید از خود فراتر برویم و به مرحله‌یِ دیگر پا گذاریم. نوزاد باید رشد کند و نشستن و راه رفتن و جز این‌ها بیاموزد. همه‌یِ رؤیاها و آرزوهامان متوجه چیزهایی‌ست که در آینده پیش خواهند آمد. حتا فلسفه با حیرت آغاز می‌شود که همان نا ــ دانستن و هنوز ــ نادانستن است. سوسیالیسم نیز به آرمانشهری در آینده نظر دارد ولی، با آن که مارکسیسم با دین نمی‌سازد، هر جا که امید هست، دین هم هست. بلوخ نیز مانند فوئرباخ خدا را آرمانی انسانی می‌داند که هنوز بودباش نیافته، ولی به جای این که این آرمان را بیگانه‌ساز بداند، برای حال و روز بشری ضرور می‌بینداش.

مَکس هورکهایمر (۱۹۷۳-۱۸۹۵) نظریه‌پرداز اجتماعی آلمانیِ مکتب فرانکفورت نیز خدا را آرمان بزرگی یادآور پیامبران می‌داند. این که خدا وجود دارد یا ندارد و ما به او باور داریم یا نداریم، همه حرف‌اند. بی‌مفهوم خدا معنا، حقیقت یا اخلاقِ مطلقی در کار نیست؛ اخلاق می‌شود موافقِ سلیقه و خوشامد و هوسِ این و آن. تا زمانی که سیاست و اخلاق به طریقی مفهوم «خدا» را در خود نگنجانند، مصلحت‌اندیش و

حیله‌گر خواهند بود و نه خردمند. اگر مطلقی در کار نباشد، دیگر دلیلی ندارد که ما نفرت نورزیم و یا جنگ را بدتر از صلح ندانیم. دین در اصل اطمینان قلبی بر این است که خدایی هست. یکی از کهن‌ترین رؤیاهای بشری، دست یافتن به دادگری‌ست (بارها شنیده‌ایم که کودکان، گله‌مند، می‌گویند: «این جوری درست نیست!»). دین، حکایتگرِ آرزوها و شکایت‌های انسان‌های بی‌شمار در رویارویی با رنج و بیدادگری‌ست. دین، میرنده‌گی‌مان را به ما گوشزد می‌کند، و ما همه امیدواریم که حرف آخر را بی‌عدالتی‌های اجتماعی نزنند.

کسانی که اعتقادات دینی سنتی ندارند، اغلب به نکته‌های اساسی‌ای که ما در سرگذشت خدا از آن‌ها پرده برداشتیم، رو می‌آورند. این خود نشان می‌دهد که این ایده، چندان هم که بسیاری از ما گمان می‌کنیم، با ما بیگانه نیست. در خلال نیمه‌ی دوم قرن بیستم، بسیاری از مردم از مفهوم خدایی شخص‌وار، که چنان رفتار می‌کند که انگار یک آدم غول‌آساست، رویگردان شده‌اند. این البته حرکت تازه‌ای نیست. همان گونه که دیدیم، در متون مقدس یهودی هم، که مسیحیان آن‌ها را عهد «قدیم» خود می‌نامند، چنین روند مشابهی چشم می‌خورد. قرآن، از همان آغاز، کم‌تر از سنت یهودی-مسیحی، الله را شخص‌وار می‌کند. آموزه‌هایی چون تثلیث و اساطیر و نمادآوریِ دستگاه‌های عرفانی همه تلاش می‌کرده‌اند بگویند خدا فراتر از شخص واره‌گی‌ست. با این حال گویا بسیاری از دینداران از این پیام بی‌خبر مانده‌اند. اسقف جان رابینسون که در ۱۹۶۳ کتاب ***راست و درست با خدا*** را بیرون داد و گفت که دیگر به خدای شخص‌وار قدیم «در آن بالاها» اعتقادی ندارد، در انگلستان غوغا به پا شد. دان کوپیت، سرپرست دانشکده امانوئل در کیمبریج نیز به «کشیش بی‌خدا» معروف شده است. او نیز خدای واقعی سنتی در آیین‌های خداباور را نپذیرفتنی می‌داند و آیینی بودایی-مسیحی را پیشنهاد می‌کند که تجربه‌ی دینی را بر تئولوژی مقدم می‌شمارد. کوپیت نیز مانند رابینسون به یاری عقل به همان بینشی رسیده است که عارفانِ هر سه دین در طریقتی شهودی بدان دست یافتند. با این همه، این فکر که خدا به راستی وجود ندارد و در آن بالاها هیچ است، فکر نوی نیست.

امروزه ناشکیبایی در برابر تصویرهای نارسا از ذات مطلق بالا گرفته است. این البته گرایش بجایی‌ست چرا که در گذشته از مفهوم خدا استفاده‌های بس ناروایی شده است.

از دهه ۱۹۷۰ در بسیاری از مناطقِ ادیان جهانی، از جمله سه دین خدا، دینیتِ ویژه‌ای پیدا شده که «بنیادگرایی» نام گرفته است. این دینیت که رنگ سیاسیِ تندی دارد، برداشتی ظاهری از دین و بی‌مداراست. در ایالات متحد، که همواره جولانگاه افراط‌جویان و قیامت‌بینان بوده است، بنیادگراییِ مسیحی با راست جدید هم‌پیمان شده است. بنیادگرایان برای لغو سقط جنینِ قانونی مبارزه می‌کنند و می‌خواهند در باب مسائل اخلاقی و اجتماعی بیش‌تر سخت‌گیری شود. جری فالوِل با برنامه‌یِ اکثریت اخلاقی‌اش در زمان ریگان، قدرت سیاسی شگفت‌انگیزی بهم رسانید. سایر تبلیغگرانِ انجیل از جمله موریس Cerullo، با برداشت سطحی از گفته‌های عیسا به اینجا رسیدند که معجزات از نشانه‌های ضروریِ هر ایمان راستین‌اند. مومن هرچه در عبادات از خدا بخواهد، خدا به او می‌دهد. در انگلستان بنیادگرایانی چون Colin Urquhart نیز همین ادعا را دارند. گویی بنیادگرایان مسیحی کم‌ترین اعتنایی به پیام مهر و محبت مسیح ندارند. آنان در محکوم کردن کسانی که «دشمن خدا»شان می‌دانند، آنی درنگ نمی‌کنند. یهودیان و مسلمانان را سزاوارِ آتش دوزخ می‌دانند و اورکوهارت معتقد است که دین‌ها شرقی اهریمنی‌اند.

در جهان اسلام هم جریان مشابهی رخ داده است که در غرب درباره‌اش بسیار نوشته و سر و صدا به راه انداخته‌اند. بنیادگرایان اسلامی حکومت‌هایی را سرنگون کرده و دشمنان اسلام را یا کشته و یا به مرگ تهدید کرده‌اند. یهودیان بنیادگرا در سرزمین‌های اشغالیِ کرانه باختری و نوار غزه جا خوش کرده‌اند و قصدشان این است که باشندگانِ عرب آن نواحی را، اگر لازم شود، با زور از آنجا بیرون بریزند. آنان معتقداند که راه را برای ظهور مسیح، که دور نیست، هموار می‌کنند. بنیادگرایی در همه‌یِ شکل‌های‌اش، دینی‌ست که تمام توجه‌اش را فقط بر یک چیز دوخته است. بنابر خاخام Meir Kahane، افراطی‌ترین عضو راست افراطیِ اسرائیل تا زمان کشته شدن‌اش در ۱۹۹۰،

> این نیست که در اورشلیم چند تا پیام داشته باشیم. فقط یک پیام داریم. و این پیام آن است که آنچه را خدا می‌خواهد انجام دهیم. خداگاه می‌خواهد ما بجنگیم، گاه می‌خواهد که در صلح به سر بریم... ولی پیام فقط یکی‌ست. خدا می‌خواست ما به این کشور بیاییم و دولتی یهودی بنا کنیم.[۱۳]

این سخنان، همه‌یِ تلاش‌های یهودیت در طی قرن‌ها را به باد می‌دهد و چشم‌اندازِ سفر تثنیه در صحیفه‌یِ یوشع را از نو در برابر ما می‌گشاید. بی‌خودی نیست که کسانی که این عامیانه‌گی را می‌بینند که «خدا» را وامی‌دارد تا حقوق انسانیِ دیگران را انکار کند، می‌خواهند هرچه زودتر از شرّ این «خدا» خلاص شوند.

با این همه، همان جور که در پایان فصل پیش دیدیم، این گونه دینداری در واقع دور شدن از خداست. پدیده‌هایی انسانی و تاریخی چون «ارزش‌های خانواده‌گیِ» مسیحی، یا «اسلام» یا «سرزمین مقدس» را کانونِ ارادتِ دینی قرار دادن، خود شکل تازه‌ای از بت‌پرستی‌ست. این را باید کنار گذاشت چرا که اصالت ندارد. خدا آغازی ناموفق داشت زیرا یهوه خدایی قبیله‌ای بود که با چنگ و دندان از امت خود جانبداری می‌کرد. بعدها، صلیبیان به همین خلق و خوی ابتدایی روی می‌آورند و ارزش‌های قبیله را منزلتی نگفتنی می‌بخشند و آرمان‌های انسان‌ساخته را به جای واقعیت برینی که باید با تعصبات بستیزد، می‌نشانند. از زمانی که پیامبران اسرائیل آیین کهن یهوه را اصلاح کردند، خدای تک‌خداباوران آرمان مهر و شفقت را به پیش برده است.

همان سان که گذشت، رحمت ویژه‌گیِ بسیاری از ایده‌ئولوژی‌های عصر آهن است. حتا بوداییان هم وادار شدند با وارد کردن ایثار (بهاکتی) به بودا و بودهی‌ساتوا، در جهت‌گیری دینی خود تغییراتی بدهند. این پیامبران سخن‌شان این بود که تا زمانی که دادگری و رحمت‌آوری جامعه را سراپا فرا نگرفته، دینداری و عبادت بی‌هوده‌اند. این بینش را عیسا، پولس و خاخام‌ها پروردند که همه‌گی آرمان یهودی مشترکی داشتند و برای ایجاد تغییراتی بزرگ در یهودیت و به کرسی نشاندن آن آرمان‌ها تلاش می‌کردند. قرآن، پی‌ریزی جامعه‌ای دادگر و پُررحمت را جوهر دین اصلاح شده‌یِ الله می‌سازد. مهربانی فضیلتی‌ست بس دشوار. لازم می‌آورد که ما از چارچوب خودپرستی، احساس ناامنی و پیشداوری‌های موروثی پا فراتر گذاریم. جای تعجب نیست اگر هر سه دینِ خدا در دوره‌هایی در رسیدن به این معیارهای والا شکست خورده باشند. در خلال قرن هژدهم، دِئیست‌ها، مسیحیت سنتی غربی را رد می‌کردند، آنهم بیش‌تر بدین سبب که این دین سخت بی‌رحم و ناشکیبا شده بود. امروزه هم چیزی شبیه همین در جریان است. مومنان سنتی، که بنیادگرا نیستند، بیش از پیش با این حق‌جوییِ پرخاشگرانه همدلی می‌کنند. آنان خدا را دستاویزی برای بیرون ریختنِ عشق‌ها و نفرت‌های خود

می‌کنند و آن‌ها را به خدا نسبت می‌دهند. با این همه، یهودیان، مسیحیان و مسلمانانی که صادقانه در راه خدا خدمت می‌کنند و در عین حال کسان دیگر را که وابسته‌گی قومی یا ایده‌ئولوژیک دیگری دارند، خوار می‌شمارند، حقیقت اساسیِ دین خود را نادیده می‌گیرند. همچنین ناشایسته است کسانی که خود را یهودی، مسیحی و یا مسلمان می‌دانند، پشتیبانِ نظام‌های اجتماعیِ ناعادلانه باشند. خدای دین‌های تک‌خدایی خواهان رحمت است نه قربانی؛ و بیش‌تر لطف و مرحمت می‌طلبد تا عبادات پرزرق و برق.

بیش‌تر اوقات فرق بوده است میان کسانی که فقط در پی بجا آوردنِ آداب دین‌اند و کسانی که به خدای مهر و شفقت دل می‌سپردند. پیامبران با کسانی از مردم روزگارشان که عبادت در پرستشگاه را بس می‌دانستند، درمی‌افتادند. عیسا و پولس هر دو تاکید داشتند که عبادت ظاهری بدون خدمت خلق به هیچ نمی‌ارزد. محمد با عرب‌هایی که می‌خواستند در کنار الله، مادینه خدایان را به شیوه قدیم بپرستند، بی‌آن‌که رحم و دلسوزی را که خدا شرط یک دین واقعی می‌دانست داشته باشند، سخت مخالفت می‌ورزید. در جهان چندخدا باور رُم نیز شکاف همانندی افتاد. پیروان آیینِ کهن از دینِ زمانه هواداری می‌کردند، در حالی‌که فیلسوفان پیامی را موعظه می‌کردند که به اعتقاد آنان قرار بود عالم را دگرگون کند. شاید هم عده‌یِ کمی بوده‌اند که می‌توانسته‌اند در دینِ رحمتِ خدای یگانه خوب نظر کنند. بسیاری کسان نمی‌توانسته‌اند راست و پوست‌کنده با تجربه‌یِ خدا رو در رو شوند و از پسِ مطالباتِ اخلاقیِ سفت و سخت‌اش برآیند. از زمانی که موسا دو لوح قانون را از کوه سینا آورد، بیشترینه‌یِ مردم پرستشِ گوساله‌یِ زرین را ترجیح داده‌اند، یعنی همان تصویر سنتی و بی‌آزار از خداییت را که خود ساخته‌اند و مراسمی تسلی‌بخش و دیرینه دارد. هارون، بزرگِ دین‌پیشگان، خود بر ساختنِ تندیس گوساله نظارت داشت. دم و دستگاه دینی اغلب به الهامات پیامبران و عارفان که از خدایی پُرتمنا خبر می‌آوردند، گوش نمی‌دادند.

از خدا همچنین می‌توان چون نوشدارویی بی‌خاصیت، جایگزینی برای زندگیِ اینجهانی و موضوعی برای خوش خیالی‌ها، بهره جست. مفهوم خدا را بارها همچون افیون به خوردِ مردم داده‌اند. این به‌خصوص وقتی خطرناک است که او هستنده‌ای از هستندگان انگاشته می‌شود ــ درست مثل خودِ ما، منتها بزرگ‌تر و بهتر ــ نشسته در

بهشت، بهشتی که خود تصوری است از خوشی‌های زمینی. با این همه، خدا در اصل مردم را یاری داده تا در کارِ این جهان درنگ کنند و با این واقعیت ناخوشایند رویارو شوند. حتا کیش یهوه، با همه کاستی‌های آشکاراش، تاکید دارد که یهوه در رویدادهایِ زمان گیتیانه، که خلاف زمانِ مقدسِ آیینی و اساطیری‌ست، دست دارد. پیامبران اسرائیل امتِ خود را وادار می‌کردند با خطاکاری اجتماعی خود و مصیبت‌های سیاسیِ تهدیدگر، به‌نام خدایی که در این رویدادهای تاریخی جلوه می‌کرد، مقابله کنند. آموزه‌یِ تن‌یافته‌گی در مسیحیت بر اندرباشیِ خدا در جهانِ مادی انگشت می‌گذارد. توجه به اینجا و اکنون در اسلام از ویژه‌گی پراهمیتی برخوردار است. واقع‌بین‌تر از محمد[ص]، که نابغه‌ای سیاسی و معنوی بود، کم‌تر پیدا می‌شود. همان جور که دیدیم، نسل‌های آینده‌یِ مسلمانان بر آن شدند با پی‌ریزی جامعه‌ای عادلانه و شایسته، خواست محمد[ص] را در جاری کردن اراده‌یِ الاهی در تاریخ به انجام رسانند. انسان از همان آغاز خدا را همچون انگیزاننده‌یِ عمل تجربه کرده است. از زمانی که خدا ــ اِل یا یهوه ــ ابراهیم را از خانواده‌اش در حران جدا کرد، این آیین عملِ واقعی در این دنیا و بسیاری مواقع تَرکِ دردناکِ تقدس‌های گذشته را به دنبال داشته است.

این تغییرِ دید، با فشارهای روانیِ فراوان همراه بوده است. پیامبران این خدای مقدس را که یکسره متفاوت بود، با تکان‌های روحیِ بزرگ تجربه می‌کردند. او نیز از مردم‌اش همین تقدس و تمایز را می‌خواست. در صحرای سینا که با موسا سخن می‌گفت، اسرائیلیان اجازه نیافتند به پای کوه نزدیک شوند. این شکاف تازه که میان بشریت و خداییت دهن باز کرد، دیدِ کلی‌نگرِ چندخدایی درهم شکست. پس مایه‌ای برای بیگانه‌گی از جهان به وجود آمده بود که از طلوع یک آگاهی حکایت می‌کرد، آگاهی از استقلالِ فرد. بی‌خود نیست که تک‌خداباوری به هنگام اسارت در بابل در میان اسرائیلیان ریشه می‌گیرد و در همین زمان است که آنان آرمانِ مسئولیت شخصی، که در یهودیت و اسلام اهمیت بزرگی می‌یابد، را پدید می‌آورند.[۱۴] در گذشته دیدیم که خاخام‌ها مفهوم خدای اندرباش را به کار گرفتند تا یهودیان را یاری دهند نسبت به حقوق مقدس شخص انسانی ادراک پیدا کنند. با این همه، در هر سه دین، بیگانه‌گی همچنان یک خطر بوده است. تجربه‌یِ خدا در مغرب زمین همواره با حس گنهکاری و دیدی بدبینانه به انسان همراه بوده است. در یهودیت و اسلام بوده که پیروی از تورات و

شریعت را دست شستن از استقلال و دنباله‌روی از قانون تحمیلی از خارج دانسته‌اند. گرچه همان طور که گذشت، کسانی که این مجموعه قوانین را فراهم آوردند، به هیچ روی چنین نیتی نداشتند.

بی‌خدایانی که رهایی از خدایی را موعظه می‌کردند که اطاعتی برده‌وار می‌طلبد، در واقع با تصویری نادقیق و متاسفانه همه‌گیر از خدا می‌ستیزیدند. این تصویر بر پایه‌ی برداشتی از خداییت پرداخته شده بود که بیش از حد شخص‌وار بود. این برداشت، تصویر کتاب مقدس از روز قیامت را زیاده ظاهری نگریسته و به این نتیجه رسیده‌اند که خدا برادر بزرگی در آسمان‌هاست. این تصویر از خدای جبار که قوانین غریبِ خود را بر بندگانی که نمی‌خواهند بنده باشند تحمیل می‌کند، باید محو شود. ترساندن و با تهدید به اطاعت وادار کردن مردم دیگر پذیرفتنی نیست و کارایی هم ندارد. فروریزیِ رژیم‌های کمونیستی در پاییز ۱۹۸۹ نیز به خوبی گواه بر این امر است. تصورِ انسان‌انگارانه از خدا، مانند یک قانونگزار و فرمانروا، دیگر در حال و هوای روزگار پسامدرن چندان رنگی ندارد. با این حال، بی‌خداهایی که شکایت دارند مفهوم خدا چیزی غیرطبیعی‌ست، چندان برحق نیستند. دیدیم که یهودیان، مسیحیان و مسلمانان مفهوم‌هایی بسیار نزدیک به هم از خدا پروردند که همانند سایر برداشت‌ها از امر مطلق‌اند. آدمیان وقتی می‌کوشند معنا و ارزشی غایی در زندگی انسانی بجویند، ذهن‌هاشان گویی همه به یک راستا متوجه می‌شوند. کسی مجبورشان نمی‌کند که چنین کنند. رفتن به این راه گویا برای بشر طبیعی‌ست.

با این همه اگر نخواهیم به احساساتیگریِ آبکی، پرخاش‌جویانه یا نامعقول دچار شویم باید احساس خود را با تفکر انتقادی درآمیزیم. تجربه‌یِ خدا باید همپای دیگر شور و شوق‌های زمانه از جمله شورِ عقلی نو به نو شود. فلسفه کوشید ایمان به خدا را با آیین‌های جدیدِ خردباوری در نزد مسلمانان، یهودیان و، پسان، مسیحیت غربی پیوند بزند. مسلمانان و یهودیان رفته رفته از فلسفه رویگردان شدند. آنان بدین جا رسیدند که خردباوری در علم، پزشکی و ریاضیات کاربرد دارد ولی چندان به دردِ بحث در باب خدا، که در مفهوم‌ها نمی‌گنجد، نمی‌خورد. یونانیان ارتودوکس از مدت‌ها پیش این را دریافته و به متافیزیک سرزمین خود بی‌اعتماد شده بودند. یکی از اشکال‌های روش فلسفی در بحث پیرامون خدا این بود که خدای متعال را صرفاً موجودی از موجودات و

برترینِ هستندگان جلوه می‌داد و نه تافته‌ای یکسره جدابافته. با این حال تلاشگریِ فلسفه‌یِ اسلامی کار مهمی بود، زیرا لزوم ربط دادنِ خدا به تجربه‌های دیگر را دریافت، حتا اگر هم می‌خواسته ببیند این کار تا به کجا شدنی‌ست. راندنِ خدا به انزوای عقلی در قلمرو مقدسی در انحصار خودش، نامعقول و غیرطبیعی‌ست. وگرنه مردم ممکن است به این فکر بیفتند که لازم نیست معیارهای عادی شایسته‌گی و عقلانیت را در مورد رفتاری که می‌گویند ملهم از «خدا»ست، به‌کار بندند.

فلسفه‌یِ اسلامی از آغاز با علم پیوند داشت. شور و شوق فیلسوفان مسلمان برای پزشکی، ستاره‌شناسی و ریاضیات ایشان را به بحث در باب الله به زبانِ فلسفی برانگیخت. علم در جهان‌بینی‌شان تغییر بزرگی پدید آورده بود و آنان می‌دیدند نمی‌توانند شبیه به دیگر برادران‌شان درباره‌یِ خدا بیندیشند. برداشت فلسفی از خدا به روشنی با دیدِ قرآنی فرق داشت ولی فیلسوفان برخی از بینش‌ها را از خطر گم شدن در امت آن زمان نجات دادند. قرآن نظر بس مثبتی نسبت به سنت‌های دینی دیگر داشت. محمد اعتقاد داشت که دین نوین و خاصی پی‌ریزی کرده است و باوراش این بود که همه‌یِ دین‌های بحق را خدای یگانه فرو فرستاده است. اما از سده نهم امت کم‌کم این دید را رها کرد و به اینجا رسید که اسلام یگانه دین برحق است. فیلسوفان، گرچه از راهی دیگر، به دیدِ جهانی‌نگرِ پیشین بازگشتند. امروزه نیز ما از فرصت همانندی برخورداریم. در این عصرِ علمی ما دیگر نمی‌توانیم مانند پدران خود در باب خدا بیندیشیم ولی چالش علم می‌تواند ما را یاری دهد تا برخی از حقیقت‌های دیرین را بهتر ارزیابی کنیم.

پیش از این گفتیم که آلبرت آینشتاین دین عرفانی را بس ارج می‌نهاد. به خلاف این گفته‌یِ مشهور او که خدا تاس بازی نمی‌کند، او نظراش این نبود که تئوری نسبیت‌اش می‌بایست در برداشت از خدا تاثیر داشته باشد. اسقف کنتربوری در یکی از سفرهای آینشتاین به انگلستان در ۱۹۲۱ از تاثیر این تئوری بر تئولوژی جویا می‌شود. او پاسخ می‌دهد: «هیچ. نسبیت موردی صرفاً علمی‌ست و هیچ ربطی به دین ندارد.»[15] نومیدی مسیحیان از دانشمندانی چون استیفَن هاوکینگز، که در کیهان‌شناسی‌اش نمی‌تواند جایی برای خدا بیابد، شاید از اینجا آب می‌خورد که آنان هنوز انسان‌انگارانه به خدا می‌اندیشند و او را موجودی می‌دانند که جهان را همان جور آفریده است که اگر ما بودیم

می‌آفریدیم. این برداشت برای جهان یونانی هم بیگانه بود. آفرینش از هیچ پس از همایشِ نیکیّه در ۳۴۱ آموزه‌یِ رسمی شد. آفرینش از تعالیم اصولی قرآن است ولی همانند دیگر گفته‌های‌اش در باب خدا، قرآن می‌گوید این یک «مثل» یا «نشانه» (آیه) از حقیقتی در زبان نیامدنی‌ست.

خردباوران یهودی و مسلمان نظریه‌یِ آفرینش را دشوار و مسئله‌آفرین دیدند و بسیاری‌شان آن را رد کردند. صوفیان و قباله‌گرایان تمثیل فیضانِ یونانی را ترجیح دادند. کیهان‌شناسی نه شرح علمی خاستگاه عالم، بلکه در اصل بیان نمادینِ حقیقتی روانی و معنوی بود. این است که جهان اسلام از علم نوین چندان برنیاشفته است. همان جور که دیدیم، رویدادهای تاریخ اخیر بیش از علم برداشت سنتی از خدا را تهدید کرده‌اند. اما در مغرب زمین از دیرباز فهمی ظاهری از کتاب مقدس همه‌گیر بوده است. وقتی پاری از مسیحیان غربی احساس می‌کنند علم نوین ایمان‌شان به خدا را از میان برده، شاید خدا را همان مکانیک بزرگِ نیوتن تصور می‌کنند، یعنی تصوری شخص‌انگارانه از خدا که، شاید، باید به دلایل دینی و علمی هر دو، از بین برود. چالش علم شاید بتواند کلیسا را تکان دهد تا از نو به ماهیتِ نمادینِ روایت کتاب مقدس نظر کند.

امروزه مردم بیش از پیش به دلایل اخلاقی، فکری، علمی و معنوی اعتقاد به خدایی شخص‌وار را از دست می‌دهند. فمینیست‌ها هم از خدایِ شخص‌وار، که جنسیت‌اش از روزگار کهنِ قبیله‌ای و پیش از تک‌خدایی، نرینه بوده است، بیزارند. با این حال سخن گفتن از خدایی مادینه ــ مگر به شیوه‌ای دیالک‌تیکی ــ به همان اندازه محدودگر است زیرا خدای چارچوب ناپذیر را در مقوله‌ای یکسره انسانی به تنگنا می‌اندازد. مفهوم متافیزیکی قدیمِ خدا، به نام هستیِ برین، که دیر زمانی در غرب رواج داشته نیز دیگر کسی را قانع نمی‌کند. خدای فیلسوفان حاصل خردباوری‌ای‌ست که روزگاراش سرآمده است. بنابراین «برهان‌ها»ی سنتیِ دال بر وجود او دیگر به کار نمی‌آیند. روی‌آوریِ دِئیست‌های روشنگری به خدای فیلسوفان را شاید بتوان نخستین گام به سوی بی‌خدایی کنونی دانست. این خدا نیز چون خدای آسمان‌های قدیم چندان از آدمی و جهان خاکیِ دور است که به آسانی Deus Otiosus می‌شود و از آگاهی ما محو می‌گردد.

خدای عارفان شاید چاره‌یِ کار باشد. عارفان دیری‌ست تاکید کرده‌اند که خدا هستنده‌ای از هستندگان نیست؛ ادعا کرده‌اند که او در واقع وجود ندارد و برای همین

بهتر است او را هیچ بنامیم. این خدا با حال و هوای آته‌ایستی جامعه‌ی غیردینی ما که به تصورات نارسا از امر مطلق، شک می‌ورزد، خوانایی دارد. عارفان به جای این که خدا را واقعیتی عینی بدانند که می‌شود با دلایل علمی اثبات‌اش کرد، می‌گویند خدا تجربه‌ای ذهنی‌ست که به طرزی اسرارآمیز در ساحت هستی به تجربه درمی‌آید. با تخیل می‌توان به این خدا رسید و او را می‌توان همچون شکلی هنری دید خویشاوند دیگر نمادهای هنری بزرگ که راز، زیبایی و ارزش ناگفتنیِ زندگی را بیان داشته‌اند. عارفان از موسیقی، رقص، شعر، داستان، حکایت، نقاشی، پیکرتراشی و معماری بهره جسته‌اند تا این واقعیت فراتر از مفهوم‌ها را بیان کنند. اما عرفان نیز مانند سایر هنرها نیازمند هوشیاری، انضباط و انتقاد از خود است تا به احساساتیگری و فرافکنی دچار نیاید. خدای عارفان، فمینیست‌ها را نیز راضی می‌کند زیرا صوفیان و عارفانِ قباله‌گرا همواره کوشیده‌اند عنصری مادینه در خداییت وارد کنند.

در عین حال این راه بی‌مانع هم نیست. بسیاری از یهودیان و مسلمانان، از زمان رسواییِ شَبتای زِوی و زوال بیش از پیش صوفیگری، در عرفان به دیده‌ی تردید نگریسته‌اند. در مغرب زمین، عرفان هرگز جریان دینی بزرگی نبوده است. اصلاحگرانِ پروتستان و کاتولیک نه آن را منع کردند و نه به حاشیه راندند و عصر خرد علم‌گرا نیز کاری به این شیوه‌ی دریافت نداشت. از دهه ۱۹۶۰ گرایش به عرفان بالا گرفته است و مردم به یوگا، مدیتیشن و آیین بودا علاقه پیدا کرده‌اند ولی این گرایش با ذهنیت تجربه‌گرا و عینی‌نگرِ ما به ساده‌گی جور درنمی‌آید. خدای عرفان به این ساده‌گی‌ها دست‌یافتنی نیست. ممارستی جانانه با یاریِ استاد و صرف وقتی کم و بیش طولانی می‌طلبد. عارف باید کوشش‌ها کند تا نسبت به واقعیتی خدا نام (که شاید هم نخواهد نامی بر او نهند) حسی بیابد. عارفان بارها گفته‌اند که آدمی باید حسِ نسبت به خدا را خود در خود بیآفریند، آنهم با همان دقت و ظرافتی که کسانی در آفرینش هنری به خرج می‌دهند. در جامعه‌ای که مردم‌اش به خوشی‌های آنی، غذاهای آماده و ارتباط‌های زودیاب خو گرفته‌اند، عرفان دشوار بتواند به دل‌ها راه یابد. خدای عارفان حاضر و آماده و بسته‌بندی شده نیست که بشود آسان به خانه آورد. او را با همان سرعتِ خلسه‌های آنی‌ای که واعظی در مجلسی با دست به هم کوفتن و زبان‌آوری ایجاد می‌کند نمی‌توان تجربه کرد. البته می‌شود به پاری از نگرش‌های عرفانی دست یافت. گرچه نمی‌توانیم به آگاهی

والایی که یک عارف بدان می‌رسد، دست یابیم. می‌توانیم بیاموزیم که، مثلاً، خدا، به هر معنای ساده‌انگارانه‌ای، وجود ندارد و یا این که خودِ کلمهِ «خدا» نمادی‌ست از واقعیتی که از آن کلمه فراتر می‌رود. نمی‌دانمیِ عرفانی خود کمکی‌ست به این که ما در این موضوع‌های بغرنج به یقین‌های جزمی دچار نشویم. ولی اگر این مفهوم‌ها را با جان و دل احساس نکنیم و شخصاً از آنِ خود نسازیم، انتزاع‌هایی بی‌معنا به‌نظر خواهند رسید. عرفانِ دست دوم همانقدر خُنک است که خواندن وصف شعری، به جای خواندن خود شعر، از زبان منتقدی ادبی. همان سان که دیدیم، عرفان را اغلب طریقتی درونی دانسته‌اند، نه بدین خاطر که عارفان می‌خواستند از توده عوام جدا شوند، بلکه به این سبب که این حقیقت‌ها را تنها با بخش شهودی ذهن می‌توان دریافت آنهم با ممارستی ویژه. با این طریق خاص که این حقیقت‌ها را دریابیم، آن‌ها معنای دیگری پیدا می‌کنند که به طریق عقلی و منطقی نمی‌توان بدان رسید.

از زمانی که پیامبران اسرائیل به نسبت دادن احساسات و تجربه‌های خود به خدا آغاز کردند، تک خداباوران به یک معنا برای خود یک خدا آفریده‌اند. خدا به ندرت واقعیتی مسلّم انگاشته شده و از این رو آدمی نتوانسته با او همان برخوردی را داشته باشد که با موجودات عینی دیگر دارد. امروزه به نظر می‌رسد که بسیاری از مردم دیگر از خیر چنین خیال‌پردازی‌ای گذشته‌اند. البته این آنقدرها هم فاجعه نیست. هرگاه که ایده‌های دینی از اعتبار افتاده‌اند، معمولاً بی‌دردسر میدان را خالی کرده‌اند. اگر تصور بشری از خدا در این عصر تجربی دیگر کاربرد نداشته باشد، به کنار نهاده خواهد شد. با این همه، در گذشته مردم همواره نمادهای تازه‌ای برای تمرکز روحی آفریده‌اند. بشر همواره ایمانی برای خود ساخته تا بتواند حس حیرت‌اش از حیات و معنای در زبان نیامدنیِ هستی را همچنان زنده نگه دارد. بی‌هدفی، بیگانه‌گی، نابه‌سامانی و خشونت که از ویژه‌گی‌های عمده‌یِ زندگی مدرن‌اند، گویا می‌خواهند بگویند حال که مردم آگاهانه ایمان به خدا یا چیز دیگر ـ هرچه می‌خواهد باشد ـ را نمی‌پرورند، بسیاری‌شان به سرخورده‌گی دچار خواهند شد.

در ایالات متحد آمریکا نود و نه درصد مردم ادعا می‌کنند که به خدا اعتقاد دارند، با این همه، رواج بنیادگرایی، قیامت‌بینی، اَشکال پُرکبکبه‌یِ «رستگاری آماده» در آمریکا، چندان امیدوارکننده نیستند. افزایش جنایتکاری، اعتیاد به مواد مخدر و از سرگرفتن

مجازات اعدام نشانه‌های ناسالم بودن معنوی جامعه‌اند. در اروپا، جای خالیِ خدا در آگاهیِ مردم هر دم خالی‌تر می‌شود. یکی از نخستین کسانی که این بی‌کَسیِ عریان را بر آفتاب انداخته ــ نه همچون بی‌خدایی قهرمانانه‌یِ نیچه ــ همانا توماس هاردی‌ست. او در «پرنده‌یِ شفق» که در ۳۰ دسامبر ۱۹۰۰ در آستانه‌یِ قرن بیستم، به روی کاغذ آورده، از مرگ روح که دیگر نمی‌تواند ایمان به معنای زندگی را بیافریند، سخن می‌گوید:

بر دروازه‌ای چوبین تکیه زدم
آنگاه که یخ
خاکستریِ شبح‌وار می‌نمود
و دُردِ زمستان
چشم کم‌سو شونده‌یِ روز را دلگیر می‌ساخت.
ساقه‌هایی درهم گوریده
چونان تارهایِ بریده‌یِ چنگ
آسمان را هاشور می‌زدند
و آدمیان، همه، سر در خانه‌های گرم فرو می‌بردند.

خطوطِ پُردندانه‌یِ زمین، گویی
برون فتاده نعشِ این قرن است
سَردابه‌اش، پوشیده از ابر
باد، مرگ-مویه‌اش
تپشِ دیرینِ بذر و رویش
بس فرو فسرده و خشک
و هر روح بر زمین
نومیدوار چون من

ناگه آوازی از فرازِ سر
از لا به لایِ شاخه‌های بی‌رنگ

شبانه‌ای دلاویز
بس طربناک به‌گوش آمد؛
اُستُره‌ای ریزه و پیرسال
بشولیده پروبال
جان خود، آری
بر حزنِ دم‌افزا دَماند.
این آوازِ شوریده
که از دور و نزدیک
بر زمین شنیده می‌شد
چندان بی‌خبر آمد که
شب‌آهنگِ خوش‌اش را من
امیدی قدسی دیدم
او از آن باخبر و
من بی‌خبر

آدمی خالی بودن و وانهاده‌گی را برنمی‌تابد؛ او این تهیگی را با آفریدنِ معنایی جدید پُر می‌کند. بت‌های بنیادگرایی جانشین‌های خوبی برای خدا نیستند. اگر می‌خواهیم ایمانِ سرزنده‌یِ دیگری برای قرن بیست‌ویکم بیآفرینیم، باید، شاید، به تاریخ خدا بیندیشیم تا از آن درس بگیریم و هشدار بیاموزیم.

واژه‌نامه

عالم المثال: جهان تصویرهایِ ناب؛ عالم سرنمونیِ تخیلی که راهنمای عارفِ مسلمان و فیلسوف اهل مراقبه به سوی خداست.

اَپاتیا Apatheia (یونانی): بی‌رنجی، صفا، آسیب‌ناپذیری. این ویژه‌گی‌هایِ خدایِ فیلسوفان یونانی، در برداشتِ مسیحیت از خدا، که درد ناآشنا و بی‌تغییر دانسته می‌شود، اهمیت اساسی می‌یابند.

اَپوفاتیک Apophatic (یونانی): خاموش. مسیحیان ارتودوکسِ یونانی به اینجا رسیدند که تئولوژی باید شامل عنصر خاموشی، تناقض و قید و بند باشد تا تاکیدی باشد بر ناگفتنی و رازناک بودن خدا.

سرنمون Archetype: الگویِ نخستین یا نخست نمونِ عالم ما، که می‌گفتند همان عالم خدایی۔ایزدانِ کهن است. در جهانِ چندخدایی (Pagan) هر چیز در روی زمین روگرفتِ واقعیتی در جهان مینوی‌ست. عالم المثال.

اَشکِنازیم (تحریف عبریِ نام «آلمان»): یهودیانِ آلمان و بخشی از اروپای شرقی غربی.

آتمان (هندی): قدرتِ مقدسِ برهمن که هر فردی در درون خود تجربه می‌کند.

آواتار: در اساطیر هندو به معنای فرود آمدن یک خدا به زمین به ریخت آدمی. کلی‌تر به معنای فردی‌ست که معتقداند تن‌یافته‌یِ خداییت است.

عصر محوری یا آهن Axial Age: دوره‌ای میان ۸۰۰–۲۰۰ پیش از میلاد، دوره‌یِ گذاری که طی آن دین‌های بزرگ جهان در دنیای شهریت یافته پیدا شدند.

بنات الله (دختران الله): در قرآن اشاره به مادینه ایزدان اللات، العزّی و منات.

بهاکتی (هندی): سرسپرده‌گی به شخص بودا یا خدایان هندوکه به ریخت انسان بر روی زمین ظاهر شده‌اند.

بودهی‌ساتوا (هندی): بوداشونده. آن کس که رسیدن خود به نیروانا را به تاخیر می‌اندازد تا بشریت روشنی یافته و رنج‌مند را دستگیری کند.

برهمن: نام هندو برای قدرتِ مقدسِ نگه‌دارنده‌یِ چیزها؛ معنای درونیِ هستی.

بودا (روشنی یافته یا فرزانه): نام کسانی‌ست که به نیروانا می‌رسند ولی بیش‌تر در مورد سیدهارتا گائوتاما بنیادگذار آیین بودا به کار می‌رود.

دُگما: اصطلاحی که مسیحیان ارتودوکس یونانی در توصیف سنت‌های رازآمیز و نهانِ کلیسا که فقط از راه عرفان دریافتنی و از طریق نمادها بیان کردنی هستند، به کار می‌رود. در مغرب زمین، دگما معنای مجموعه‌ای از عقاید بی‌چون و چرا و آمرانه به خود گرفته است.

دونامیس Dynameis (یونانی) «قدرت‌ها»یِ خدا. یونانیان این اصطلاح را برای اشاره به کرد و کار خدا در عالم، که یکسره از ذات دست نایافتنی‌اش جداست، به کار می‌برند.

بی‌خویشتنی Ecstasy (یونانی) در لغت، از خود برون شدن است. در مورد خدا، نشانه‌یِ کنوسیسِ خدای نهان است که نگاه از درون خود به فرامنو می‌گرداند تا خود را به بشریت بشناساند.

اِل: خدای والایِ کنعان که انگار خدای ابراهیم، اسحق و یعقوب، آباء امت اسرائیل، نیز بوده است.

فیضان: روندی که تصور می‌رفت یکایکِ مراتب واقعیت طیِ آن از سرچشمه‌ای یگانه و ازلی، که تک‌خداباوران خدا می‌نامیدنداش، برون می‌جوشد. پاری یهودیان، مسیحیان و مسلمانان، از جمله فیلسوفان و عارفان، این استعاره‌یِ کهن را برای توصیف منشاء حیات به داستان سنتی کتاب مقدس ترجیح می‌دادند که خدا در آن هر چیز را در زمانی معین می‌آفریند.

انسوف En Sof (عبری یعنی بی‌پایان): سرشتِ ناپژوهیدنی، دست‌نایافتنی و ناشناختنیِ خدا در تئولوژیِ عرفانی و یهودی قباله.

اِنرگیای Energeiai (یونانی یعنی انرژی‌ها): «کرد و کارهای» خدا در جهان که در آن‌ها ما می‌توانیم از او چیزکی ببینیم. این اصطلاح نیز مانند دونامیس برای نشان

دادن فرقِ برداشتِ انسان از خدا و واقعیتِ درنیافتنی و نگفتنی‌اش به کار می‌رود.

انوما اِلیش: سرگذشت حماسیِ بابلی در باب آفرینش عالم، که در جشن سال نو به آواز بلند خوانده می‌شد.

خدا-نمود Epiphany: پدیداریِ خدا یا مادینه خدا بر روی زمین، به ریخت آدمی.

هسوخَست: از یونانی هسوخیا به معنی خاموشی درونی، آرامش. مراقبه‌یِ خاموشوار که عارفان ارتودوکس یونانی پروردند و طی آن از کلام و مفهوم دور می‌شدند.

خَدوش (عبری یعنی تقدس): دگر بوده‌گیِ مطلق خدا؛ جدایی بنیادی امر خدایی از عالم مادی.

هومو اوسیون (یونانی): در لغت به‌معنای هم‌مایه یا هم‌سرشت. این اصطلاح جنجال‌برانگیز را آثاناسیوس و هواداران‌اش به کار بردند تا این حکم را بیان کنند که عیسا از همان سرشت (اوسیا) خدای پدر است و بنابراین همان گونه خدایی‌ست که خدای پدر هست.

هوپوستاسیس (یونانی): جلوه‌یِ بیرونیِ ماهیت درونی هر فردی، در قیاس با اوسیا (سرشت) که شخص یا چیزی‌ست که از درون بدان نگریسته شود. پس هوپو ستاسیس چیز یا شخصی‌ست که از بیرون بدان نگریسته شود. یونانیان این اصطلاح را برای توضیح سه جلوه‌یِ سرشت نهان خدا: پدر، پسر و روح القدس به کار گرفتند.

بت‌پرستی: پرستش یا بزرگداشتِ یک انسان و یا امری انسان-ساخته به جای خدای برین.

کلام: (در لغت به معنای مناظره): تئولوژی اسلامی و کوشش در تفسیر قرآن با دلایل عقلی.

کنوسیس (یونانی): خود-تهی سازی.

کروگما (یونانی) این اصطلاح را یونانیان مسیحی برای نامیدن تعالیم عام کلیسا به کار می‌بردند که می‌شد به روشنی به طور عقلانی به زبان آوردشان، در برابرِ دگما که به زبان درنمی‌آمدند.

لوگوس (یونانی): خرد، تعریف، کلمه. تئولوگ‌های یونانی، «لوگوس» خدا را همان حکمت خدا در متن یهودی یا همان کلمه‌یِ یاد شده در آغاز انجیل یوحنا می‌دانستند.

مانا: نامی که مردمان جزیره‌های اقیانوس آرام به نیروهای نادیدنیِ مسلط بر جهان مادی می‌دادند و آن‌ها را مقدس یا خدایی می‌دیدند.

میشناخ (عبری): مجموعه قوانین یهودی، که خاخام‌های اولیه یا تَنعیم، بازبینی و ویرایش کردند. این قوانین پایه‌ی تفسیرهای تلموداند.

نیروانا (هندی): در لغت به معنای «خاموش شدن» یا «فرومردن» مانند شعله؛ نیست شدن. نامی که بوداییان به واقعیت غایی، آماج و فرجام زندگی آدمی و پایان رنج داده‌اند. نیروانا را مانند خدا، که هدف جست و جوگریِ تک‌خداباوری‌ست، در تعریفی عقلانی نمی‌گنجد و آنان را باید جور دیگری تجربه کرد.

ارتودوکس: در لغت به معنای «درست آموزی»ست. مسیحیان یونانی این نام را برایِ فرق گذاشتن میان کسانی که به آموزه‌های درست کلیسا باور داشتند و آنانی که، مانندِ آریانی‌ها یا نسطوریان، چنین نبودند، به کار می‌بردند. همچنین درباره‌یِ یهودیان سنتی که سفت و سخت پایبند شرع‌اند به کار می‌رود.

ریگ وِدا: مجموعه‌یِ سرودهایی بازمانده از ۳۵۰۰-۳۰۰۰ سال پیش که بیانگرِ باورهای دینیِ آریایی‌هایی هستند که بر دره‌یِ سند تاختند و عقاید خود را بر مردمان بومی شبه قاره تحمیل کردند.

شِخینَه (از واژه‌ی عبریِ شَخَن به معنای چادر برپا کردن): نام خاخامی برای حضور خدا بر روی زمین تا مشخص‌کننده‌یِ تجربه‌یِ یهودی از خدا و خودِ واقعیت ناگفتنی‌اش باشد. در عرفان قباله همان واپسین سِفیره است.

شیور قومَه (عبری): پیمایشِ بلندا. متن عرفانی جنجال‌برانگیز قرن پنجم که هیکلی را وصف می‌کند که حزقیال می‌بیند بر ارابه‌یِ آسمانی نشسته است.

تَلمود (عبری): در لغت به معنای «مطالعه» یا «آموختن» است. مناظره‌های خاخامی اولیه بر سر قوانین کهن یهودی.

تَنعیم (عبری): نخستین نسل خاخام‌های دانشور و قانوندان که قوانین شفاهی یهودی معروف به میشناخ را گردآوری کردند و ویراستند.

تاویل: تفسیر نمادین و عرفانیِ قرآن که فرقه‌هایی باطنی چون اسماعیلیان به کار می‌بردند.

عرفان اورنگی Throne Mysticism: یکی از شکل‌های اولیه‌یِ عرفان یهودی، که

اساس‌اش بر توصیف ارابه (مِرکَوَه)ای‌ست که حزقیالِ نبی می‌بیند و شکلِ عروجی خیالی در سرسرا (هخالوت)های کاخ خدا در عرش به خود می‌گیرد.

تورات: شرع موسا که در پنج سفر نخست کتاب مقدس، پیدایش، خروج، لاویان، اعداد و تثنیه آمده است.

اهل حدیث: مسلمانانی که قرآن و حدیث را برخلافِ گرایش‌های خردباورانه‌یِ معتزله تفسیر می‌کردند.

Tsimtsum: خودفراچینی، واپس‌نشینی. در عرفان اسحق لوریا، خدا در خود فرومی‌نشیند تا جا برای آفرینش باز شود. بنابراین، این همان کنوسیس و خود-محدودگری‌ست.

اوپانیشادها: نوشته‌های مقدس هندو که در خلال عصر آهن، از قرن هشتم تا دوم پیش از میلاد، پدید آمدند.

زیگورات: برج-معبدی که در سومر و دیگر جاهای دنیا ساخته بودند، که پله‌های بزرگ سنگی‌اش مردم را به بالا و به سوی خداها می‌بردند.

یادداشتها

۱. در آغاز...

1. Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History* (trans. Willard R. Trask), (Princeton, 1954).
2. From 'The Babylonian Creation' in N. K. Sandars (trans.), *Poems of Heaven and Hell from Ancient Mesopotamia*. (London, 1971), p.73.
3. Ibid. p.99.
4. Pindar, Nemean VI, 1–4, *The Odes of Pindar* (trans. C. M. Bowra) (Harmondsworth, 1969), p.206.
5. Anat-Baal Texts 49:11:5, quoted in E. O. James, *The Ancient Gods* (London, 1960), p.88.
6. Genesis 2:5–7.
7. Genesis 4:26; Exodus 6:3.
8. Genesis 31:42; 49:24.
9. Genesis 17:1.
10. Iliad XXIV, 393 (trans. E. V. Rieu) (Harmondsworth, 1950), p.446.
11. Acts of the Apostles 14:11–18.
12. Genesis 28:15.
13. Genesis 26:16–17. Elements of J have been added to this account by E, hence the use of the name Yahweh.
14. Genesis 32:30–31.
15. George E. Mendenhall, 'The Hebrew Conquest of Palestine,' *The Biblical Archeologist* 25, 1962; M. Weippert, *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine* (London, 1971).
16. Deuteronomy 26:5–8.

17. L. E. Bihu, 'Midianite Elements in Hebrew Religion', *Jewish Theological Studies*, 31; Salo Wittmeyer Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 10 vols, 2nd edn., (New York, 1952–1967), I. p. 46.
18. Exodus 3:5–6.
19. Exodus 3:14.
20. Exodus 19:16–18.
21. Exodus 20:2.
22. Joshua 24:14–15.
23. Joshua 24:24.
24. James, *The Ancient Gods*, p.152; Psalms 29, 89, 93. These psalms date from after the Exile, however.
25. I Kings 18:20–40.
26. I Kings 19:11–13.
27. *Rig-Veda* 10:29 in R. H. Zaener (trans. and ed.) *Hindu Scriptures* (London and New York, 1966), p.12.
28. *Chandogya Upanishad* VI.13, in Juan Mascaró (trans. and ed.) *The Upanishads* (Harmondsworth, 1965), p.111.
29. Kena Upanishad I, in Mascaró (trans. and ed.) *The Upanishads*, p.51.
30. Ibid. 3, p.52.
31. Samyutta-Nikaya, Part II: Nidana Vagga (trans. and ed. Leon Feer) (London, 1888) p.106.
32. Edward Conze, *Buddhism: its Essence and Development* (Oxford, 1959), p.40.
33. Udana 8.13, quoted and trans. in Paul Steintha, *Udanan* (London 1885), p.81.
34. *The Symposium* (trans. W. Hamilton), (Harmondsworth, 1951), pp. 93–4.
35. *Philosophy*, Fragment 15.
36. *Poetics* 1461 b, 3.

۲. تنها یک خدا

1. Isaiah 6:3.
2. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy, An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational* (trans. John W. Harvey) (Oxford, 1923), pp.29–30.
3. Isaiah 6:5.
4. Exodus 4:11.
5. Psalms 29, 89, 93. Dagon was the god of the Philistines.
6. Isaiah 6:10.
7. Matthew 13:14–15.
8. Inscription on a cuneiform tablet quoted in Chaim Potok,

Wanderings, History of the Jews (New York, 1978), p.187.
9. Isaiah 6:13.
10. Isaiah 6:12.
11. Isaiah 10:5–6.
12. Isaiah I:3.
13. Isaiah I:11–15.
14. Isaiah I:15–17.
15. Amos 7:15–17.
16. Amos 3:8.
17. Amos 8:7.
18. Amos 5:18.
19. Amos 3:1–2.
20. Hosea 8:5.
21. Hosea 6:6.
22. Genesis 4:1.
23. Hosea 2:23–4.
24. Hosea 2:18–19.
25. Hosea 1:2.
26. Hosea 1:9.
27. Hosea 13:2.
28. Jeremiah 10; Psalms 31:6; 115:4–8; 135:15.
29. The translation of this verse is by John Bowker, *The Religious Imagination and the Sense of God*, (Oxford, 1978), p.73.
30. See Genesis 14:20.
31. 2 Kings 32:3–10; 2 Chronicles 34:14.
32. Deuteronomy 6:4–6.
33. Deuteronomy 7:3.
34. Deuteronomy 7:5–6.
35. Deuteronomy 28:64–8.
36. 2 Chronicles 34:5–7.
37. Exodus 23:33.
38. Joshua 11:21–2.
39. Jeremiah 25:8, 9.
40. Jeremiah 13:15–17.
41. Jeremiah 1:6–10.
42. Jeremiah 23:9.
43. Jeremiah 20:7, 9.
44. In China Tao and Confucianism are seen as two facets of a single spirituality, concerning the inner and outer man. Hinduism and Buddhism are related and can both be seen as a reformed paganism.
45. Jeremiah 2:31, 32; 12:7–11; 14:7–9; 6:11.
46. Jeremiah 32:15.
47. Jeremiah 44:15–19.

48. Jeremiah 31:33.
49. Ezekiel 1:4–25.
50. Ezekiel 3:14–15.
51. Ezekiel 8:12.
52. Psalm 137.
53. Isaiah 11:15, 16.
54. Isaiah 51:9, 10; This would be a constant theme. See Psalm 65:7; 74:13–14; 77:16; Job 3:8; 7:12.
55. Isaiah 46:1.
56. Isaiah 45:21.
57. Isaiah 51:9.
58. Isaiah 55:8, 9.
59. Isaiah 19:24, 25.
60. Exodus 33:20.
61. Exodus 33:18.
62. Exodus 34:29–35.
63. Exodus 40:34, 35; Ezekiel 9:3.
64. Cf. Psalms 74 and 104.
65. Exodus 25:8, 9.
66. Exodus 25:3–5.
67. Exodus 39:32, 43; 40:33; 40:2, 17; 31:3, 13.
68. Deuteronomy 5:12–17.
69. Deuteronomy 14:1–21.
70. Proverbs 8:22, 23, 30, 31.
71. Ben Sirah 24:3–6.
72. The Wisdom of Solomon 7:25–6.
73. *De Specialibus Legibus*, 1:43.
74. *God is Immutable*, 62; *The Life of Moses*, 1:75.
75. *Abraham* 121–3.
76. *The Migration of Abraham*, 34–5.
77. Shabbat 31a.
78. Aroth de Rabba Nathan, 6.
79. Louis Jacobs, *Faith* (London, 1968), p.7.
80. Leviticus Rabba 8:2; Sotah 9b.
81. Exodus Rabba 34:1; Hagigah 13b; Mekilta to Exodus 15:3.
82. Baba Metzia 59b.
83. Mishna Psalm 25:6; Psalm 139:1; Tanhuma 3:80.
84. Commenting on Job 11:7; Mishna Psalm 25:6.
85. Thus Rabbi Yohannan b. Nappacha: 'He who speaks or relates too much of God's praise will be uprooted from this world.'
86. Genesis Rabba 68:9.

87. B. Berakoth 10a; Leviticus Rabba 4:8; Yalkut on Psalm 90:1; Exodus Rabba.
88. B. Migillah 29a.
89. Song of Songs Rabba 2; Jerusalem Sukkah 4.
90. Numbers Rabba 11:2; Deuteronomy Rabba 7:2 based on Proverbs 8:34.
91. Mekhilta de Rabbi Simon on Exodus 19:6. Cf. Acts of the Apostles 4:32.
92. Song of Songs Rabba 8:12.
93. Yalkut on Song of Songs 1:2.
94. Sifre on Deuteronomy 36.
95. A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God, The Names and Attributes of God* (Oxford, 1927), pp.171–4.
96. Niddah 31b.
97. Yalkut on 2 Samuel 22; B. Yoma 22b; Yalkut on Esther 5:2.
98. Jacob E. Neusner, 'Varieties of Judaism in the Formative Age', in Arthur Green (ed.), *Jewish Spirituality*, 2 Vols, (London 1986, 1988), I pp.172–3.
99. Sifre on Leviticus 19:8.
100. Mekhilta on Exodus 20:13.
101. Piske Aboth 6:6; Horayot 13a.
102. Sanhedrin 4:5.
103. Baba Metziah 58b.
104. Arakin 15b.

۳. نوری برای نایهودیان

1. Mark 1:18, 11.
2. Mark 1:15. This is often translated: 'The Kingdom of God is at hand', but the Greek is stronger.
3. See Geza Vermes, *Jesus the Jew* (London, 1973); Paul Johnson, *A History of the Jews* (London, 1987).
4. Matthew 5:17–19.
5. Matthew 7:12.
6. Matthew 23.
7. T. Sof. 13:2.
8. Matthew 17:2.
9. Matthew 17:5.
10. Matthew 17:20; Mark 11:22–3.
11. Astasahasrika 15:293 in Edward Conze, *Buddhism: its Essence and Development* (Oxford, 1959), p.125.

12. *Bhagavad-Gita, Krishna's Counsel in War* (New York, 1986), XI, 14, p.97.
13. Ibid XI:21, p.100.
14. Ibid XI:18, p.100.
15. Galatians 1:11;14.
16. See, for example, Romans 12:5; 1 Corinthians 4:15; 2 Corinthians 2:17, 5:17.
17. I Corinthians, 1:24.
18. Quoted by Paul in the sermon put on his lips by the author of the Acts of the Apostles 17:28. The quotation probably came from Epimanides.
19. I Corinthians 15:4.
20. Romans 6:4; Galatians 5:16–25; 2 Corinthians 5:17; Ephesians 2:15.
21. Colossians 1:24; Ephesians 3:1, 13; 9:3; I Corinthians 1:13.
22. Romans r:12–18.
23. Philippians 2:6–11.
24. John 1:3.
25. I John 1:1.
26. Acts of the Apostles 2:2.
27. Ibid, 2:9, 10.
28. Joel 3:1–5.
29. Acts of the Apostles 2:22–36.
30. Ibid 7:48.
31. Quoted in A. D. Nock, *Conversion, The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford, 1933), p.207.
32. *Ad Baptizandos*, Homily 13:14 quoted in Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief* (Princeton, 1979), p.259.
33. Account given by Irenaeus *Heresies* I.1.1. Most of the writings of the early 'heretics' were destroyed and survive only in the polemic of their orthodox opponents.
34. Hippolytus, *Heresies*, 7.21.4.
35. Irenaeus *Heresies* 1.5.3.
36. Hippolytus *Heresies* 8.15.1–2.
37. Luke 6:43.
38. Irenaeus, *Heresies* 1.27.2.
39. Tertullian, *Against Marcion*, 1.6.1.
40. Origen, *Against Celsus*, 1.9.
41. *Exhortation to the Greeks* 59.2.
42. Ibid, 10.106.4.
43. *The Teacher* 2.3.381.
44. *Exhortation to the Greeks* 1.8.4.

45. *Heresies* 5.16.2.
46. Enneads 5.6.
47. Ibid. 5.3.11.
48. Ibid. 7.3.2.
49. Ibid. 5.2.1.
50. Ibid. 4.3.9.
51. Ibid. 4.3.9.
52. Ibid. 6.7.37.
53. Ibid. 6.9.9.
54. Ibid. 6.9.4.
55. Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine*, 5 Vols, I. *The Emergence of the Catholic Tradition* (Chicago, 1971), p.103.

۴. تثلیث خدای مسیحیت

1. The source is Gregory of Nyssa.
2. In a letter to Eusebius, his ally, and in the Thalia, quoted in Robert C. Gregg and Dennis E. Groh, *Early Arianism, A View of Salvation* (London, 1981), p.66.
3. Arius, *Epistle to Alexander*, 2.
4. Proverbs 8.22. Quoted on p.81–2.
5. John I.3.
6. John I.2.
7. Philippians 2:6–11, quoted on p.105.
8. Arius, *Epistle to Alexander* 6.2.
9. Athanasius, *Against the Heathen*, 41.
10. Anthanasius, *On the Incarnation*, 54.
11. This differs from the doctrinal manifesto usually known as the Nicene Creed, which was actually composed at the Council of Constantinople in 381.
12. Athanasius, *On the Synods of Ariminium and Seleucia*, 41.1.
13. Athanasius, *Life of Antony*, 67.
14. Basil, *On the Holy Spirit*, 28.66.
15. Ibid.
16. Gregory of Nyssa, *Against Eunomius*, 3.
17. Gregory of Nyssa, *Answer to Eunomius's Second Book.*
18. Gregory of Nyssa, *Life of Moses*, 2.164.
19. Basil, Epistle 234.1.
20. Oration, 31.8.
21. Gregory of Nyssa, *Not Three Gods.*
22. G. L. Prestige, *God in Patristic Thought* (London, 1952), p.300.

23. Gregory of Nyssa, *Not Three Gods.*
24. Gregory of Nazianzus, *Oration*, 40:41.
25. Gregory of Nazianzus, *Oration*, 29:6–10.
26. Basil, Epistle, 38:4.
27. *On the Trinity* vii.4.7.
28. *Confessions* 1.1. (trans. Henry Chadwick) (Oxford, 1991), p.3.
29. Ibid. VIII vii (17), p.145.
30. Ibid. VIII xii (28), p.152.
31. Ibid. VIII xii (29), pp.152–3. Passage from St Paul, Romans 13:13–14.
32. Ibid. X xvii (26), p.194.
33. Ibid. V xxvii (38), p.201.
34. Ibid.
35. *On the Trinity* VIII.ii.3.
36. Ibid.
37. Ibid. X.x.14.
38. Ibid. X.xi.18.
39. Ibid.
40. Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition* (Oxford, 1983), p.79.
41. Augustine, *On the Trinity* xiii.
42. Ibid.
43. *Enchyridion* 26.27.
44. *On Female Dress*, I, i.
45. Letter 243, 10.
46. *The Literal Meaning of Genesis*, IX, V, 9.
47. Letter XI.
48. Ibid.
49. *The Celestial Hierarchy*, I.
50. *The Divine Names*, II, 7.
51. Ibid. VII, 3.
52. Ibid. XIII, 3.
53. Ibid. VII, 3.
54. Ibid. I.
55. *Mystical Theology*, 3.
56. *The Divine Names*, IV, 3.
57. *Ambigua*, Migne, PG 91. 1088c.

۵. وحدت خدای اسلام

1. Muhammad ibn Ishaq, *Sira*, 145, quoted in A. Guillaume (trans.), *The Life of Muhammad* (London, 1955), p.160.

2. Koran 96:1. In his translation, Muhammad Asad supplements the elliptical language of the Koran by adding words in square brackets.
3. Ibn Ishaq, *Sira*, 153, in Guillaume (trans.), *A Life of Muhammad*, p.106.
4. Ibid.
5. Jalal ad-Din Suyuti, *al-itiqan fi'ulum al aq'ran* in Rodinson, *Mohammed* (trans. Anne Carter) (London, 1971), p.74.
6. Bukhari, Hadith 1.3. Quoted in Martin Lings, *Muhammad, His Life Based On the Earliest Sources* (London, 1983), pp.44–5.
7. 'Expostulation and Reply'.
8. Koran 75:17–19.
9. Koran 42:7.
10. Koran 88:21–2.
11. Koran 29:61–3.
12. Koran 96:6–8.
13. Koran 80:24–32.
14. Koran 92:18; 9:103; 63:9; 102:1.
15. Koran 24:1, 45.
16. Koran 2: 164.
17. Koran 20:114–15.
18. Ibn Ishaq, *Sira* 227 in Guillaume (trans.) *The Life of Muhammad*, p.159.
19. Ibid. 228, p.158.
20. George Steiner, *Real Presences, Is there anything* in *what we say?* (London, 1989), pp.142–3.
21. Koran 53:19–26.
22. Karen Armstrong, *Muhammad: A Western Attempt to Understand Islam* (London, 1991), pp.108–117.
23. Koran 109.
24. Koran 112.
25. Quoted in Seyyed Hossein Nasr, 'God' in *Islamic Spirituality*: *Foundation* which he also edited, (London, 1987), p.321.
26. Koran 2:11.
27. Koran 55:26.
28. Koran 24:35.
29. Armstrong, *Muhammad*, pp.21–44; 86–88.
30. Koran 29:46.
31. Ibn Ishaq, *Sira* 362 in Guillaume (trans.) *A Life of Muhammad*, p.246.
32. This is Muhammad Asad's translation of *ahl al-kitab*, usually rendered: 'the people of the Book'.
33. Koran 2:135–6.
34. Ali Shariati, *Hajj* (trans. Laleh Bakhtiar) (Teheran, 1988), pp.54–6.

35. Koran 33:35.
36. Quoted in Seyyed Hossein Nasr, 'The Significance of the *Sunnah* and *Hadith*' in *Islamic Spirituality*, pp.107–8.
37. I John 1.1.
38. W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (London, 1948) p.139.
39. Abu al-Hasan ibn Ismail al Ashari, *Malakat* 1.197, quoted in A. J. Wensinck, *The Muslim Creed, Its Genesis and Historical Development* (Cambridge, 1932), pp.67–8.

۶. خدای فیلسوفان

1. Translated by R. Walzer, 'Islamic Philosophy,' quoted in S. H. Nasr, 'Theology, Philosophy and Spirituality' in *Islamic Spirituality: Manifestations* (London, 1991), which he also edited, p.411.
2. Because they both came from Rayy in Iran.
3. Quoted in Azim Nanji, 'Ismailism' in S. H. Nasr, *Islamic Spirituality: Foundation*, which he also edited (London, 1987), pp.195–6.
4. See Henri Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth, From Mazdean Iran to Shiite Iran* (trans. Nancy Pearson), (London, 1990) pp.51–72.
5. Ibid. p.51.
6. Rasai'il I, 76, quoted in Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York and London, 1970), p.193.
7. Rasai'l IV, 42, in ibid., p.187.
8. *Metaphysics XII*,1074b, 32.
9. *Al-Mundiqh al-Dalal*, trans. in W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of Al Ghazzali* (London, 1953), p.20.
10. Quoted in John Bowker, *The Religious Imagination and the Sense of God* (Oxford, 1978), p.202.
11. When Western scholars read his work, they assumed that al-Ghazzali *was* a Faylasuf.
12. *Mundiqh*, in Watt, *The Faith and Practice of Al Ghazzali*, p.59.
13. Bowker, *The Religious Imagination and the Sense of God*, pp.222–6.
14. Koran 24:35, quoted on p.176–7.
15. *Mishkat al-Anwar*, quoted in Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, p.278.
16. *Kuzari*, Book II, quoted in J. Abelson, *The Immanence of God in Rabbinic Literature* (London, 1912), p.257.
17. Koran 3:7.
18. Listed in Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, pp.313–14.
19. Listed in Julius Guttman, *Philosophies of Judaism, the History of Jewish*

Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig (trans. David W. Silverman) (London and New York, 1964), p.179.
20. Quoted in Abelson, *The Immanence of God in Rabbinic Literature*, p.245.
21. For early crusading attitudes, Karen Armstrong, *Holy War, The Crusades and their Impact on Today's World* (New York, 1991, London, 1992) pp.49–75.
22. *Exposition of the Celestial Hierarchy*, 2.1.
23. *Periphsean*, Migne, PL, 426C–D.
24. Ibid. 4287 B.
25. Ibid. 680 D–681–A.
26. Ibid.
27. Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (London, 1957), pp.57–65.
28. *Monologion* I.
29. *Proslogion* I.
30. *Proslogion*, 2. Commenting on Isaiah 7:9.
31. John Macquarrie, *In Search of Deity; An Essay in Dialectical Theism* (London, 1984), pp.201–2.
32. Epistle 191.1.
33. Quoted in Henry Adams, *Mont Saint-Michel and Chartres* (London, 1986), p.296.
34. Armstrong, *Holy War*, pp.199–234.
35. Thomas Aquinas, *De Potentia*, q.7, a.5. ad.14.
36. *Summa Theologiae* ia, 13, 11.
37. *The Journey of the Mind to God*, 6.2.
38. Ibid. 3.1.
39. Ibid. 1.7.

۷. خدای عارفان

1. John Macquarrie, *Thinking About God* (London, 1957), p.34.
2. Hagigah 14b, quoting Psalms 101:7; 116:15; 25:16.
3. Quoted in Louis Jacobs (ed.) *The Jewish Mystics* (Jerusalem, 1976, London, 1990), p.23.
4. 2 Corinthians 2:2–4.
5. The Song of Songs, 5:10–15.
6. Translated in T. Carmi (ed. and trans.) *The Penguin Book of Hebrew Verse* (London, 1981), p.199.
7. Koran 53:13–17.
8. *Confessions* IX,24 (trans. Henry Chadwick) (Oxford, 1991), p.171.

9. Joseph Campbell (with Bill Moyers), *The Power of Myth* (New York, 1988), p.85.
10. Annemarie Schimmel, *And Muhammad is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety* (Chapel Hill and London, 1985), pp.161–75.
11. *Confessions* IX:24, (trans. Chadwick), p.171.
12. Confessions IX,25, pp.171–2.
13. Ibid.
14. *Morals on Job* v.66.
15. Ibid xxiv.11.
16. *Homilies on Ezekiel* II, ii, 1.
17. *Commentary on the Song of Songs*, 6.
18. Epistle 234.1.
19. *On Prayer*, 67.
20. Ibid. 71.
21. *Ambigua*, PG.91.1088c
22. Peter Brown with Sabine MacCormack, 'Artifices of Eternity', in Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity* (London, 1992), p.212.
23. Nicephoras, *Greater Apology for the Holy Images*, 70.
24. *Theological Orations* I.
25. *Ethical Orations* 1.3.
26. *Orations* 26.
27. *Ethical Orations* 5.
28. *Hymns of Divine Love* 28.114–15, 160–2.
29. *Encyclopaedia of Islam* (1st edn. Leiden 1913), entry under 'Tasawwuf'.
30. Trans. R. A. Nicholson, quoted in A. J. Arberry, *Sufism, An Account of the Mystics of Islam* (London, 1950), p.43.
31. Quoted in R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London, 1963 edn.), p.115.
32. *Narrative*, quoted in Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization* 3 Vols, (Chicago, 1974), I., p.404.
33. Quoted in Arberry, *Sufism*, p.59.
34. Quoted in Nicholson, *The Mystics of Islam*, p.151.
35. Quoted in Arberry, *Sufism*, p.60.
36. Koran 2:32.
37. *Hiqmat al-Ishraq*, quoted in Henri Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth, From Mazdean Iran to Shiite Iran* (trans. Nancy Pearson), (London, 1990), pp.168–9.
38. Mircea Eliade, *Shamamism*, p.9 508.
39. J.-P. Sartre, *The Psychology of the Imagination* (London, 1972), passim.

40. *Futuhat al Makkiyah* II, 326, quoted in Henri Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibm Arabi* (trans. Ralph Manheim), (London, 1970), p.330.
41. *The Diwan, Interpretation of Ardent Desires*, in ibid. p.138.
42. *La Vita Nuova* (trans. Barbara Reynolds), (Harmondsworth, 1969), pp.29–30.
43. *Purgatory* xvii, 13–18 (trans. Barbara Reynolds), (Harmondsworth, 1969), p.196.
44. William Chittick, 'Ibn al-Arabi and His School' in Sayyed Hossein Nasr (ed.) *Islamic Spirituality: Manifestations* (New York and London, 1991), p.61.
45. Koran 18:69.
46. Quoted in Henri Corbin, *Creative Imagination in Ibn al-Arabi*, p.111.
47. Chittick, 'Ibn Arabi and His School' in Nasr (ed.) *Islamic Spirituality*, p.58.
48. Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York and London, 1970), p.282.
49. R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, p.105.
50. R. A. Nicholson, (ed.) *Eastern Poetry and Prose* (Cambridge, 1922), p.148.
51. *Masnawi*, I, i, quoted in Hodgson, *The Venture of Islam*, II, p.250.
52. Quoted in *This Longing, Teaching Stories and Selected Letters of Rumi* (trans. and ed. Coleman Banks and John Moyne), (Putney, 1988), p.20.
53. 'Song of Unity' quoted in Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* 2nd edn., (London, 1955), p.108.
54. Ibid. p.11.
55. In Gershom Scholem (ed. and trans.) *The Zohar, The Book of Splendour* (New York, 1949), p.27.
56. Ibid.
57. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, p.136.
58. Ibid. p.142.
59. Quoted in J. C. Clark, *Meister Eckhart, An Introduction to the Study of his Works with an Anthology of his Sermons* (London, 1957), p.28.
60. Simon Tugwell, 'Dominican Spirituality' in Louis Dupre and Don. E. Saliers (eds.) *Christian Spirituality III* (New York and London, 1989), p.28.
61. Quoted in Clark, *Meister Eckhart*, p.40.
62. Sermon, 'Qui Audit Me Non Confundetur' in R. B. Blakeney (trans.) *Meister Eckhart, A New Translation* (New York, 1957), p.204.
63. Ibid. p.288.
64. 'On Detachment' in Edmund Coledge and Bernard McGinn (eds.

and trans.) *Meister Eckhart, the Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defence* (London, 1981), p.87.
65. *Theophanes*, PG. 932D. (My italics.)
66. Homily, 16.
67. Triads 1.3.47.

۸. خدای اصلاحگران

1. *Majma'at al-Rasail*, quoted in Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York and London, 1970), p.351.
2. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization*, 3 Vols, (Chicago, 1974), II, pp.334–360.
3. *Kitab al hikmat al-arshiya*, quoted in Henri Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth, From Mazdean Iran to Shiite Iran* (trans. Nancy Pearson), (London, 1990), p.166.
4. Quoted in M. S. Raschid, *Iqbal's Concept of God* (London, 1981), pp.103–4.
5. Quoted in Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* 2nd edn. (London, 1955), p.253.
6. Ibid. p.271; for Lurianic Kabbalah see also Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality* (New York, 1971), pp.43–48; R. J. Zwi Weblosky, 'The Safed Revival and its Aftermath' in Arthur Green (ed.) *Jewish Spirituality* 2 Vols. (London, 1986, 1988), II; Jacob Katz, 'Halakah and Kabbalah as Competing Disciplines of Study' in ibid.; Laurence Fine, 'The Contemplative Practice of Yehudim in Lurianic Kabbalah' in ibid; Louis Jacobs, 'The Uplifting of the Sparks in later Jewish Mysticism' in ibid.
7. *The Mountain of Contemplation*, 4.
8. Thomas à Kempis, *The Imitation of Christ* (trans. Leo Sherley Poole), (Harmondsworth, 1953), I, i, p.27.
9. Richard Kieckhafer, 'Major Currents in Late Medieval Devotion' in Jill Raitt (ed.) *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation* (New York and London, 1989), p.87.
10. Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love* (trans. Clifton Wolters) (London, 1981), 15, pp.87–8.
11. *Enconium Sancti Tomae Aquinatis* quoted in William J. Bouwsme, 'The Spirituality of Renaissance Humanism' in Raitt, *Christian Spirituality*, p.244.
12. Letter to his brother Gherado, December 2, 1348 in David Thompson (ed.), *Petrarch, a Humanist among Princes: An Anthology of Petrarch's Letters and Translations from His Works* (New York, 1971), p.90.

13. Quoted in Charles Trinkaus, *The Poet as Philosopher: Petrarch and the Formation of Renaissance Consciousness* (New Haven, 1979), p.87.
14. *Of Learned Ignorance*, I.22.
15. *On Possibility and Being in God*, 17.5.
16. Norman Cohn, *Europe's Inner Demons* (London, 1976).
17. Quoted in Alister E. McGrath, *Reformation Thought, An Introduction* (Oxford and New York, 1988), p.73.
18. *Commentary on Psalm* 90.3.
19. *Commentary on Galatians* 3.19.
20. Quoted in McGrath, *Reformation Thought*, p.74.
21. I Corinthians 1.25.
22. *Heidelberg Disputation*, 21.
23. Ibid. 19–20.
24. Ibid.
25. Quoted in Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, A History of the Development of Dogma* 5 Vols, IV, *Reformation of Church and Dogma* (Chicago and London, 1984), p.156.
26. *Commentary on Galatians* 2.16.
27. *Ethical Orations* 5
28. *Small Catechism* 2.4. Quoted in Pelikan, *Reformation of Church*, p.161. (My italics.)
29. Alastair E. McGrath, *A Life of John Calvin, A Study in the Shaping of Western Culture* (Oxford, 1990) p.7.
30. Quoted in McGrath, ibid. p.251.
31. *Institutes of the Christians Religion*, I, xiii, 2.
32. Quoted in Pelikan, *Reformation of Church*, p.327.
33. Zinzendorf quoted in ibid. p.326.
34. Quoted in McGrath, *Reformation Thought*, p.87.
35. McGrath, *A Life of Calvin*, p.90.
36. William James, *The Varieties of Religious Experience* (ed. Martine E. Marty) (New York and Harmondsworth, 1982), pp.127–85.
37. John Bossy, *Christianity in the West 1400–1700* (Oxford and New York, 1985), p.96.
38. McGrath, *A Life of Calvin*, pp.209–245.
39. R. C. Lovelace, 'Puritan Spirituality: the Search for a Rightly Reformed Church' in Louis Dupre and Don E. Saliers (eds.) *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern* (New York and London, 1989), p.313.
40. The Spiritual Exercises 230.
41. Quoted in Hugo Rahner SJ, *Ignatius the Theologian* (trans. Michael Barry) (London, 1968), p.23.

42. Quoted in Pelikan, *The Christian Doctrine and Modern Culture (Since 1700)* (Chicago and London, 1989), p.39.
43. Lucien Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century, the Religion of Rabelais* (trans. Beatrice Gottlieb) (Cambridge Mass., and London, 1982), p.351.
44. Ibid. pp.355–6.
45. Quoted in J. C. Davis, *Fear, Myth and History, the Ranters and the Historians* (Cambridge, 1986), p.114.
46. McGrath, *A Life of John Calvin*, p.131.
47. Quoted in Robert S. Westman, 'The Copernicans and the Churches' in David C. Lindberg and Ronald E. Numbers (eds.), *God and Nature; Historical Essays in the Encounter Between Christianity and Science* (Berkeley, Los Angeles and London, 1986), p.87
48. Psalm 93:1; Ecclesiasticul 1:5; Psalm 104:19.
49. William R. Shea, 'Galileo and the Church' in Lindberg and Numbers (eds.), *God and Nature*, p.125.

۹. روشنگری[1]

1. Text taken from Blaise Pascal, *Pensées* (trans. and ed. A. J. Krailsheimer) (London, 1966), p.309.
2. *Pensées*, 919.
3. Ibid. 198.
4. Ibid. 418.
5. Ibid. 919.
6. Ibid. 418.
7. Romans 1.19–20.
8. René Descartes, *A Discourse on Method etc* (trans. J. Veitch) (London, 1912), 2.6.19.
9. René Descartes, *Discourse on Method, Optics, Geometry and Metereology* (trans. Paul J. Olscamp) (Indianapolis, 1965), p.263.
10. Ibid. p.361.
11. Quoted in A. R. Hall and L. Tilling (eds.) *The Correspondence of Isaac Newton*, 3 Vols (Cambridge, 1959–77), December 10, 1692, III, pp.234–5.
12. January 17, 1693 in ibid. p.240.
13. Isaac Newton *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (trans. Andrew Motte, ed. Florian Cajavi) (Berkeley, 1934), pp.344–6.
14. 'Corruptions of Scripture' quoted in Richard S. Westfall, 'The Rise of Science and Decline of Orthodox Christianity. A Study of Kepler, Descartes and Newton' in David C. Lindberg and Ronald L. Numbers (eds.) *God and Nature; Historical Essays on the Encounter*

between Christianity and Science (Berkeley, Los Angeles and London, 1986), p.231.
15. Ibid. pp.231–2.
16. Quoted in Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine* 5 Vols, V *Christian Doctrine and Modern Culture (Since 1700)* (Chicago and London, 1989), p.66.
17. Ibid. p.105.
18. Ibid. p.101.
19. Ibid. p.103.
20. *Paradise Lost*, Book III, Lines 113–119, 124–128.
21. François-Marie de Voltaire, *Philosophical Dictionary* (trans. Theodore Besterman) (London, 1972), p.357.
22. Ibid. p.57.
23. Quoted in Paul Johnson, *A History of the Jews* (London, 1987), p.290.
24. Baruch Spinoza, *A Theologico-Political Treatise* (trans. R. H. M. Elwes) (New York, 1951), p.6.
25. Quoted in Pelikan, *Christian Doctrine and Modern Culture*, p.60.
26. Ibid. p.110.
27. Quoted in Sherwood Eliot Wirt (ed.) *Spiritual Awakening: Classic Writings of the eighteenth century devotions to inspire and help the twentieth century reader* (Tring, 1988), p.9.
28. Albert C. Outler, (ed.), *John Wesley: Writings*, 2 Vols. (Oxford and New York, 1964), pp.194–6.
29. Pelikan, *Christian Doctrine and Modern Culture*, p.125.
30. Ibid. p.126.
31. Quoted in George Tickell SJ, *The Life of Blessed Margaret Mary* (London, 1890), p.258.
32. Ibid. p.221.
33. Samuel Shaw, *Communion with God*, quoted in Albert C. Outler, 'Pietism and Enlightenment: Alternatives to Tradition' in Louis Dupre and Don E. Saliers (eds.), *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern* (New York and London, 1989), p.245.
34. Ibid. p.248.
35. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium, Revolutionary Millennarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (London, 1970 edn.), p.172.
36. Ibid. p.173.
37. Ibid. p.174.
38. Ibid. p.290.
39. Ibid. p.303.
40. Ibid. p.304.

41. Ibid. p.305.
42. Quoted in Wirt (ed.) *Spiritual Awakening*, p.110.
43. Quoted in ibid. p.113.
44. Alan Heimart *Religion and the American Mind. From the Great Awakening to the Revolution* (Cambridge, Mass., 1968), p.43.
45. 'An Essay on the Trinity' quoted in ibid. pp.62–3.
46. Quoted in ibid. p.101.
47. Remarks of Alexander Gordon and Samuel Quincey quoted in ibid. p.167.
48. Gershom Scholem, *Sabbati Sevi*, (Princeton, 1973).
49. Quoted in Gershom Scholem, 'Redemption Through Sin', in *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality* (New York, 1971), p.124.
50. Ibid. p.130.
51. Ibid.
52. Ibid.
53. Ibid. p.136.
54. Quoted in Scholem, 'Neutralisation of Messianism in Early Hasidism' in ibid. p.190.
55. Scholem, 'Devekut or Communion with God' in ibid. p.207.
56. Louis Jacobs, 'The Uplifting of the Sparks', in Arthur Green (ed.) *Jewish Spirituality* 2 Vols, (London, 1986, 1988), II, pp.118–121.
57. Ibid. p.125.
58. Scholem, 'Devekuth' in *The Messianic Idea in Judaism*, pp.226–7.
59. Arthur Green, 'Typologies of leadership and the Hasidic Zaddick' in *Jewish Spirituality* II, p.132.
60. *Sifra De-Zeniuta* (trans. R. J. Za. Werblowsky) in Louis Jacobs, (ed.) *The Jewish Mystics* (Jerusalem, 1976 and London, 1990), p.171.
61. Ibid. p.174.
62. Arnold H. Toynbee, *A Study of History*, 12 Vols (Oxford 1934–61), X, p.128.
63. Albert Einstein, 'Strange is Our Situation Here on Earth' in Jaroslav Pelikan (ed.) *Modern Religious Thought* (Boston, 1990), p.204.
64. Quoted in Rachel Elin, 'HaBaD: the Contemplative Ascent to God' in Green (ed.) *Jewish Spirituality* II, p.161.
65. Ibid. p.196.
66. Quoted in Michael J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven and London, 1987), p.225.
67. 'A Letter to the Blind for Those Who See' in Margaret Jourdain (trans. and ed.) *Diderot's Early Philosophical Works* (Chicago, 1966), pp.113–14.
68. Paul Heinrich Dietrich, Baron d'Holbach, *The System of Nature: or*

Laws of the Moral and Physical World (trans. H. D. Robinson) 2 Vols (New York, 1835), I, p.22.
69. Ibid. II, p.227.
70. Ibid. I, p.174.
71. Ibid. II, p.232.

۱۰. آیا خدا مرده است؟

1. M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature* (New York, 1971), p.66.
2. November 22, 1817, in *The Letters of John Keats* (ed. H. E. Rollins) 2 Vols (Cambridge, Mass., 1958), pp.184–5.
3. To George and Thomas Keats, December 21 (27?), 1817 in ibid. p.191.
4. *The Prelude* II, 256–64.
5. 'Lines Composed a Few Miles Above Tintern Abbey,' 37–49.
6. 'Expostulation and Reply'; 'The Tables Turned'.
7. 'Tintern Abbey', 94–102.
8. 'Ode To Duty'; *The Prelude* XII, 316.
9. 'Introduction' to *The Songs of Experience*, 6–10.
10. *Jerusalem* 33:1–24.
11. Ibid. 96:23–8.
12. F. D. E. Schliermacher, *The Christian Faith* (trans. H. R. Mackintosh and J. S. Steward) (Edinburgh, 1928).
13. Ibid. p.12.
14. Albert Ritschl, *Theology and Metaphysics* (2nd edn.) (Bonn, 1929), p.29.
15. Quoted in John Macquarrie, *Thinking About God* (London, 1978), p.162.
16. 'Contribution to the Critique of Hegel's "Philosophy of the Right" ' in Jaroslav Pelikan (ed.) *Modern Religious Thought* (Boston, 1990), p.80.
17. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science* (New York, 1974), No. 125.
18. Friedrich Nietzsche, *The Antichrist* in *The Twilight of the Gods and The Antichrist* (trans. R. J. Hollingdale), (London, 1968), p.163.
19. Sigmund Freud, *The Future of an Illusion* (standard edition), p.56.
20. Friedrich Neitzsche, *Thus Spake Zarathustra, A Book for Every One and No One* (trans. R. J. Hollingdale, London, 1961), p.217.
21. Alfred, Lord Tennyson, *In Memoriam* liv, 18–20.
22. Quoted by William Hamilton in 'The New Optimism – From Prufrock to Ringo' in Thomas J. J. Altizer and William Hamilton (eds.) *Radical Theology and the Death of God* (New York and London, 1966).

23. Michael Gilsenan, *Recognizing Islam, Religion and Society in the Modern Middle East* (London and New York, 1985 edn.), p.38.
24. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt* 2 Vols (New York, 1908), II, p.146.
25. Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet, Religion and Politics in Iran* (London, 1985), pp.183–4.
26. *Risalat al-Tawhid*, quoted in Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York and London, 1971), p.378.
27. Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (Princeton and London, 1957), p.95.
28. Ibid. p.146, also pp.123–160 for the analysis of *Al-Azhar*.
29. Quoted in Eliezer Schweid, *The Land of Israel: National Home or Land of Destiny* (trans. Deborah Greniman) (New York, 1985), p.158. Kabbalistic terms in italics.
30. Ibid. p.143.
31. 'Avodah', 1–8, trans. by T. Carmi (ed. and trans.) *The Penguin Book of Hebrew Verse* (London, 1981), p.534.
32. 'The Service of God', quoted in Ben Zion Bokser (ed. and trans.) *The Essential Writings of Abraham Isaac Kook* (Warwick N.Y., 1988), p.50.
33. Elie Weisel, *Night* (trans. Stella Rodway) (Harmondsworth, 1981), p.45.
34. Ibid. pp.76–7.

۱۱. آیا خدا آینده‌ای دارد؟

1. Peter Berger, *A Rumour of Angels* (London, 1970), p.58.
2. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (Harmondsworth, 1974), p.152.
3. Wilfred Cantwell Smith, *Belief and History* (Charlottesville, 1985), p.10.
4. Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism* (London, 1966), p.136.
5. Paul Van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel* (London, 1963), p.138.
6. Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz, Radical Theology and Contemporary Judaism* (Indianapolis, 1966), passim.
7. Paul Tillich, *Theology and Culture* (New York and Oxford,) 1964, p.129.
8. Alfred North Whitehead, 'Suffering and Being' in *Adventures of Ideas* (Harmondsworth, 1942), pp.191–2.
9. *Process and Reality* (Cambridge, 1929), p.497.
10. Ali Shariati, *Hajj* (trans. Laleh Bakhtiar), (Teheran, 1988), p.46.

11. Ibid. p.48.
12. Martin Buber, 'Gottesfinsternis, Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie', quoted in Hans Kung, *Does God Exist? An Answer for Today* (trans. Edward Quinn), (London, 1978), p.508.
13. Quoted in Raphael Mergui and Philippa Simmonot, *Israel's Ayatollahs; Meir Kahane and the Far Right in Israel* (London, 1987), p.43.
14. Personal responsibility is also important in Christianity, of course, but Judaism and Islam have stressed it by their lack of a mediating priesthood, a perspective that was recovered by the Protestant reformers.
15. Philipp Frank, *Einstein: His Life and Times* (New York, 1947), pp.189–90.

برای مطالعه بیشتر

عمومی

BAILLIE, John, *The Sense of the Presence of God* (London, 1962).

BERGER, Peter, *A Rumour of Angels* (London, 1970).
(ed.) *The Other Side of God, A Polarity in World Religions* (New York, 1981). An illuminating series of essays on the conflict between an interior and an external God of ultimate reality.

BOWKER, John, *The Religious Imagination and the Sense of God* (Oxford, 1978).
Problems of Suffering in Religions of the World (Cambridge, 1970). Two erudite yet highly readable books on world religions.

CAMPBELL, Joseph, *The Hero with a Thousand Faces* (Princeton, 1949).
(with Bill Moyers), *The Power of Myth* (New York, 1988), the text of the popular television series on mythology in traditional society and the major religions.

CUPITT, Don, *Taking Leave of God*, (London, 1980), a challenging and passionate plea for a 'Christian Buddhism' – a spirituality without an external, realistic God.

ELIADE, Mircea. One of the major experts on comparative spirituality: essential reading.
The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History (trans. Willard J. Trask, Princeton, 1954).
The Sacred and the Profane (trans. Willard J. Trask, New York, 1959).
The Quest; History and Meaning in Religion (trans. Willard J. Trask, Chicago, 1969).

JAMES, William, *The Varieties of Religious Experience* (New York and Harmondsworth, 1982). A classic work which is still relevant and stimulating.

KATZ, Steven T. (ed.), *Mysticism and Religious Traditions* (Oxford), 1983. Useful essays on the relationship between dogma and mysticism in the world religions.

LOUTH, Andrew, *Discerning the Mystery, An Essay on the Nature of Theology* (Oxford, 1983). Highly recommended; a slim volume that goes to the heart of the matter.

MACQUARRIE, John, *Thinking about God* (London, 1975).
In Search of Deity. An Essay in Dialectical Theism. Two excellent books on the meaning of the Christian God and the limits and uses of reason in the religious quest.

OTTO, Rudolf, *The Idea of the Holy, An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational* (trans. John W. Harvey, Oxford, 1923). A classic and essential book.

SMART, Ninian, *The Philosophy of Religion* (London, 1979). Academic and helpful essays.
The Religious Experience of Mankind (New York, 1969, Glasgow 1971). An extremely useful survey.

SMITH, Wilfred Cantwell. Three superb and inspiring books from an outstanding Canadian scholar:
Belief and History (Charlottesville, 1977).
Faith and Belief (Princeton, 1979).
Towards a World Theology (London, 1981).

WARD, Keith, *The Concept of God* (Oxford, 1974). A useful summary of some Western Christian ideas.

WOODS, Richard (ed.), *Understanding Mysticism* (London and New York, 1980).

ZAEHNER, R. H., *Mysticism – Sacred and Profane* (London, 1957).

تورات

ALBRIGHT, W. F., *Yahweh and the Gods of Canaan* (London, 1968).

ALTER, Robert and KERMODE, Frank (eds.), *The Literary Guide to the Bible* (London, 1987). Includes some exciting work by major scholars on both Jewish and Christian scriptures.

BARTLETT, John R., *The Bible, Faith and Evidence* (London, 1990). An excellent, scholarly and readable introduction.

CHILDS, Brerand S., *Myth and Reality in the Old Testament* (London, 1959).

DRIVER, G. R., *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh, 1956).

FISHBANE, Michael, *Text and Texture, Close Readings of Selected Biblical Texts* (New York, 1979). Highly recommended.

FOHRER, G., *A History of Israelite Religion* (New York, 1972).

FOX, Robin Lane, *The Unauthorised Version, Truth and Fiction in the Bible* (London, 1991). A readable, scholarly and extremely entertaining look at the Bible from the historian's point of view.

FRANKFORT, H., *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago, 1946).
GASTER, T. H., *Thespis, Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East* (New York, 1950).
HESCHEL, Abraham, J., *The Prophets*, 2 Vols, (New York, 1962). A classic: essential and inspiring reading.
HOOKE, S. H., *Middle Eastern Mythology, From the Assyrians to the Hebrews* (London, 1963). A very useful, popular summary.
JOSIPOVICI, Gabriel, *The Book of God, A Response to the Bible* (New Haven and London, 1988). A sensitive and original look at the Bible from the point of view of a literary specialist.
KAUFMANN, Yehezkel, *The Religion of Israel, From its Beginnings to the Babylonian Exile* (trans. and abridged by Moshe Greenberg, Chicago and London, 1961). An accessible version of a classic work of scholarship.
NICHOLSON, E. W., *God and His People* (London, 1986). Excellent.
PEDERSON, J., *Israel: its Life and Culture* (trans. H. Milford, Copenhagen and London, 1926). Another seminal work.
SMITH, Mark S., *The Early History of God; Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (San Francisco, 1990). A scholarly, detailed study.

انجیل

BORNKAMM, Gunther. Two major and influential works:
Jesus of Nazareth (London, 1960).
Paul, (London, 1971).
BOWKER, John, *Jesus and the Pharisees* (Cambridge, 1983). Excellent study by an inspiring scholar.
BULTMANN, Rudolf, *Jesus Christ and Mythology* (London, 1960).
DAVIES, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism* (London, 1948).
HICK, John, (ed.), *The Myth of God Incarnate* (London, 1977). A controversial but stimulating series of essays by major British scholars.
KASEMANN, Ernst, *Perspectives on Paul* (London, 1971).
MOULE, C. F. D., *The Origin of Christology* (Cambridge, 1977).
SANDERS, E. P. Two scholarly and important books:
Paul and Palestinian Judaism (London, 1977).
Jesus and Judaism (London, 1989).
THEISSEN, Gerd, *The First Followers of Jesus, A Sociological Analysis of the earliest Christianity* (trans. John Bowden, London, 1978).
VERMES, Geza, *Jesus the Jew* (London, 1973). A very valuable study.
WILSON, R. Mc L., *Gnosis and the New Testament* (Oxford, 1968).

روحانیان یهود

ABELSON, J., *The Immanence of God in Rabbinical Literature* (London, 1912). A work that brings the Talmud to life.
BELKIN, Samuel, *In His Image, the Jewish Philosophy of Man as expressed in Rabbinic Tradition* (London, 1961). An excellent book that shows the relevance of the Rabbis to today's world.
FINKELSTEIN, L., *Akiba, Scholar, Saint and Martyr* (Cleveland, 1962).
KADDUSHIN, Max, *The Rabbinic Mind* (2nd edn., New York, 1962).
MARMORSTEIN, A., *The Old Rabbinic Doctrine of God; I: The Names and Attributes of God* (London, 1927).
Studies in Jewish Theology (eds. J. Rabinowits and M. S. Law, Oxford, 1950).
MONTEFIORE, C. G., and LOEWE, H. (eds.) *A Rabbinic Anthology* (New York, 1974).
MOORE, George F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 3 Vols (Oxford, 1927–1930).
NEUSNER, Jacob, *Life of Yohannan ben Zakkai* (Leiden, 1962).
SCHECHTER, Solomon, *Aspects of Rabbinic Theology* (New York, 1909).

مسیحیت اولیه

CHADWICK, Henry, *The Early Church* (London, 1967).
Early Christian Thought and the Classical Tradition (Oxford, 1966).
GEFFCKEN, J., *The Last Days of Greco–Roman Paganism* (London, 1978). Excellent.
GRANT, R. M., *Gnosticism and Early Christianity* (Oxford and New York, 1959).
FOX, Robin Lane, *Pagans and Christians in the Mediterranean world from the second century AD to the conversion of Constantine* (London, 1986). Indispensable.
FREND, W. H. C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church, A Study of the Conflict from the Maccabees to Donatus* (Oxford, 1965). A fascinating study of the Persecutions, which also contains much useful information about general matters.
KELLY, J. N. D., *Early Christian Creeds* (London, 1950).
Early Christian Doctrines (London, 1958).
LIEBESCHUETZ, J. H. W. G., *Continuity and Change in Roman Religion* (Oxford, 1979). Probably the best account of the subject.
LILLA, Salvatore, R. C., *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism* (Oxford, 1971).
NOCK, A. D., *Early Christianity and its Hellenistic Background* (Oxford,

1904).
Conversion, The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo (Oxford, 1933). A classic and illuminating work.
PAGELS, *The Gnostic Gospels* (London, 1970).
Adam, Eve and the Serpent (London, 1988).
PAYNE, Robert, *The Holy Fire: the Story of the Fathers of the Eastern Church* (New York, 1957).

آباء کلیسا و تثلیث

BROWN, Peter. Erudite, eloquent books by one of the most inspiring scholars of the period: essential reading.
Augustine of Hippo: A Biography (London, 1967).
Religion and Society in the Age of St Augustine (Chicago and London, 1972).
The Making of Late Antiquity (Cambridge Mass. and London, 1978).
Society and the Holy in Late Antiquity (London, 1982).
CHESNUT, R. C., *Three Monophysite Christologies* (Oxford, 1976). Highly recommended.
DANIELOU, Jean, *The Origins of Latin Christianity* (Philadelphia, 1977).
GREGG, Robert C. and GROH, Dennis E., *Early Arianism – A View of Salvation* (London, 1981).
GRILLMEIER, Aloys, *Christ in Christian Tradition: Apostolic Age to Chalcedon* (New York, 1965).
LACUGNA, Catherine Mowry, *God For Us, The Trinity and Christian Life* (Chicago and San Francisco, 1973, 1991).
LOUTH, Andrew, *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys* (Oxford, 1981). A superb account, which shows how the doctrines were rooted in religious experience.
Denys the Areopagite (London, 1989).
MCGINN, Bernard and MEYENDORFF, John (eds.), *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century* (London, 1985). Excellent essays by leading scholars on the whole period but especially illuminating contributions on the Trinity.
MEYENDORFF, John, *Byzantine Theology, Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York and London, 1975). An excellent general account and particularly interesting on the Trinitarian and Christological issues.
Christ in Eastern Christian Thought (New York, 1975).
MURRAY, Robert, *Symbols of Church and Kingdom, A Study in Early Syriac Tradition* (Cambridge, 1975).
PANNIKKAR, Raimundo, *The Trinity and the Religious Experience of Man. A*

brilliant book, which links trinitarian theology with other religious traditions.

PELIKAN, Jaroslav, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine*, 5 Vols. An indispensable series. For this period:
I: *The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)* (Chicago and London, 1971).
II: *The Spirit of the Eastern Tradition (600–1700)* (Chicago and London, 1974). For Maximus the Confessor.
III: *The Growth of Medieval Theology (600–1300)* (Chicago and London, 1978). For Anselm of Canterbury and the Latin understanding of Trinity and Christology.

PRESTIGE, G. L., *God in Patristic Thought* (London, 1952). Particularly helpful on the technical Greek terms.

WILLIAMS, Rowan, *Arius; Heresy and Tradition* (London, 1987).

محمد (ص) و اسلام

ANDRAE, Tor, *Mohammed, the Man and his Faith* (trans. Theophil Menzel, London, 1936). Some of this is outdated but there are useful insights.

ARMSTRONG, Karen, *Muhammad, a Western Attempt to Understand Islam* (London, 1991 and San Francisco, 1992).

GIMARET, Daniel, *Les Noms Divins en Islam: Exegese Lexicographique et Theologique* (Paris, 1988).

HODGSON, Marshall G. S. *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilisation*, 3 Vols, (Chicago and London, 1974). Far more than a history of Islam: Hodgson sets the development of the tradition in a universal context. Essential reading.

JAFRI, H. M., *Origins and Early Development of Shia Islam* (London, 1981).

LINGS, Martin, *Muhammad, His Life Based on the earliest sources*, (London, 1983).

KHAN, Muhammad Zafrulla, *Islam, Its Meaning for Modern Man* (London, 1962).

NASR, Seyyed Hossein. An inspiring Iranian scholar. Highly recommended.
Ideals and Realities of Islam (London, 1971).
Islamic Spirituality, 2 Vols. *I: Foundation* (London and New York, 1987)
II: Manifestations (London and New York, 1991).

RAHMAN, Fazlur, *Islam* (Chicago, 1979). Perhaps the best one-volume study.

RUTHVEN, Malise, *Islam and the World* (London, 1984).

RODINSON, Maxime, *Mohammad* (trans. Anne Carter, London, 1971). A secularist interpretation by a Marxist scholar.
VON GRUNEBAUM, G. E., *Classical Islam, A History (600–1258)* (trans. Katherine Watson, London, 1970).
WATT, W. Montgomery. Useful books by a prolific author:
Muhammad at Mecca (Oxford, 1953).
Muhammad at Medina (Oxford, 1956).
Islam and the Integration of Society (London, 1961).
Muhammad's Mecca: History and the Qur'an (Edinburgh, 1988).
WENSINCK, A. J., *The Muslim Creed, Its Genesis and Historical Development* (Cambridge, 1932). A fascinating work of scholarship.

فلسفه، کلام و تئولوژی در قرون وسطا

AL-FARABI, *Philosophy of Plato and Aristotle* (trans. and introduced by Muhsin Mahdi, Glencoe, Ill., 1962). An excellent presentation of the Faylasufs' position.
CORBIN, Henri, *Histoire de la philosophie islamique* (Paris, 1964).
FAKHRY, Majid, *A History of Islamic Philosophy* (New York and London, 1970). A scholarly and readable account to the present day, which includes theological developments.
GILSON, Etienne, *The Spirit of Medieval Philosophy* (London, 1936).
GUTTMANN, Julius, *Philosophies of Judaism; The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig* (London and New York, 1964). Essential reading.
HUSIK, I., *A History of Medieval Jewish Philosophy* (Philadelphia, 1940).
LEAMAN, Oliver, *An Introduction to medieval Islamic philosophy* (Cambridge, 1985).
MCCARTHIE, Richard, *The Theology of al-Ashari* (Beirut, 1953).
MEYENDORFF, John, *Gregory Palamas and Orthodox Spirituality* (New York, 1974).
MOREWEDGE, P. (ed.), *Islamic Philosophical Theology* (New York, 1979).
(ed.) *Islamic Philosophy and Mysticism* (New York, 1981).
The Metaphysics of Avicenna (London, 1973).
NETTON, I. R., *Muslim Neoplatonists, An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity* (Edinburgh, 1991).
PEGIS, Anton C., *At the Origins of the Thomistic Notion of Man* (New York, 1963). A brilliant study of the Augustinian roots of Western scholasticism.
PELIKAN, Jaroslav, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine*, 5 Vols.

II: *The Spirit of Eastern Christendom (600–1700)*, (Chicago and London, 1974).
III: *The Growth of Medieval Theology (600–1300)*, (Chicago and London, 1978).

ROSENTHAL, F., *Knowledge Triumphant, The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden, 1970).

SHARIF, M. M., *A History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden, 1963). Uneven but good on ar-Razi and al-Farabi.

VON GRUNEBAUM, G. E., *Medieval Islam* (Chicago, 1946).

WATT, W. Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh, 1973).
Free Will and Predestination in Early Islam (London, 1948).
Muslim Intellectual: The Struggle and Achievement of Al-Ghazzali (Edinburgh, 1963).

عرفان

AFFIFI, A. E., *The Mystical Philosophy of Ibnu 'l-Arabi* (Cambridge, 1938).

ARBERRY, A. J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London, 1950).

BAKHTIAR, L., *Sufi Expression of the Mystic Quest* (London, 1979).

BENSION, Ariel, *The Zohar in Muslim and Christian Spain* (London, 1932).

BLUMENTHAL, David, *Understanding Jewish Mysticism* (New York, 1978).

BUTLER, Dom Cuthbert, *Western Mysticism, The Teaching of Saints Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life, Neglected Chapters in the History of Religion* (2nd edn., London, 1927).

CHITTICK, William C., *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany, 1983).

CORBIN, Henri. Three highly recommended books:
Avicenna and the Visionary Recital (trans. W. Trask, Princeton, 1960).
Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi (trans. W. Trask, London, 1970).
Spiritual Body and Celestial Earth, From Mazdean Iran to Shiite Iran (trans. Nancy Pearson, London, 1990). Excellent on the *alam al-mithal.*

GREEN, Arthur, *Jewish Spirituality, Volume I.* (London, 1986).

GRUENWOLD, Ithamar, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden, 1980).

JACOBS, Louis, (ed.) *The Jewish Mystics*, (Jerusalem, 1976 and London, 1990).

LECLERCQ, J. (ed.), *Spirituality of the Middle Ages* (London, 1968).

LOSSKY, Vladimir, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (London, 1957). Essential Reading.
MARCUS, Ivan G., *Piety and Society: the Jewish Pietists of Medieval Germany* (Leiden, 1981).
MASSIGNON, Louis, *The Passion of al-Hallaj* 4 Vols. (trans. H. Mason, Princeton, 1982). A classic work.
NASR, Seyyed Hossein (ed.), *Islamic Spirituality: I: Foundations* (London, 1987).
II: Manifestations, (London, 1991).
NICHOLSON, Reynold A., *The Mystics of Islam* (London, 1914). A useful introduction.
SCHAYA, Leo, *The Universal Meaning of the Kabbalah* (London, 1971).
SCHIMMEL, A. M., *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, 1975).
The Triumphant Sun: A Study of Mawlana Rumi's Life and Work (London and the Hague, 1978).
SCHOLEM, Gershom G. The major authority: essential reading.
Major Trends in Jewish Mysticism, 2nd edn., (London, 1955).
(ed.) *The Zohar, The Book of Splendour* (New York, 1949).
On the Kabbalah and Its Symbolism (New York, 1965).
Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition (New York, 1960).
SMITH, Margaret, *Rabia the Mystic and her Fellow Saints in Islam* (London, 1928).
TEMPLE, Richard, *Icons and the Mystical Origins of Christianity* (Shaftesbury, 1990).
VALIUDDIN, Mir, *Contemplative Disciplines in Sufism* (London, 1980).

دوره‌ی اصلاح دین

BOSSY, John, *Christianity in the West, 1400–1700* (Oxford and New York, 1985). An excellent short study.
COLLINSON, P., *The Religion of Protestants* (London, 1982).
CREW, P. Mack, *Calvinist Preaching and Iconoclasm in the Netherlands* (Cambridge, 1978). Good on the smashing of images.
DELUMEAU, Jean, *Catholicism between Luther and Voltaire: a new view of the Counter-Reformation* (London and Philadelphia, 1977). Uneven but some useful information.
EVENNETT, H. O., *The Spirit of the Counter-Reformation* (Cambridge, 1968).
FEBVRE, Lucien, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century* (trans. Beatrice Gottlieb, Cambridge Mass., 1982).

GREEN, Arthur (ed.), *Jewish Spirituality, Volume I* (London, 1988). Some excellent articles on Lurianic Kabbalah.
MCGRATH, Alister E., *The Intellectual Origins of the European Reformation* (Oxford and New York, 1987).
Reformation Thought, An Introduction (Oxford and New York, 1988).
A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture (Oxford, 1990).
NUTTALL, G. F., *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience* (Oxford, 1946).
PELIKAN, Jaroslav, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine*, 5 Vols,
IV: *Reformation of Church and Dogma* (Chicago and London, 1984).
POTTER, G., *Zwingli* (Cambridge, 1976)
RAITT, Jill, (ed.), in collaboration with MCGINN, Bernard and MEYENDORFF, John, *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation* (New York, 1988 and London, 1989).
TRINKAUS, Charles, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian and Humanist Thought*, 2 Vols, (London, 1970).
with OBERMAN, H. (eds.) *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion* (Leiden, 1974).
WILLIAMS, G. H., *The Radical Reformation* (Philadelphia, 1962).
WRIGHT, A. D., *The Counter-Reformation, Catholic Europe and the Non-Christian World* (London, 1982).

روشنگری

ALTMANN, Alexander, *Essays in Jewish Intellectual History* (Hanover NY, 1981).
Moses Mendelssohn: A Biographical Study, (Alabama, 1973).
BUBER, Martin, *Hasidism and Modern Man* (New York, 1958).
Jewish Mysticism and the Legend of Baal Shem (London, 1932).
BUCKLEY, Michael J., *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven and London, 1987). A penetrating examination of atheism and orthodoxy in the eighteenth-century Christian West.
CASSIRER, Ernst, *The Philosophy of Enlightenment* (Princeton, 1951).
COHN, Norman, *The Pursuit of the Millennium, Revolutionary Millennarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (London, 1957) with a section on the Ranters and incarnationalists of Puritan England.
CRAGG, Gerald G., *The Church in the Age of Reason 1648–1789* (Harmondsworth and New York, 1960).
Reason and Authority in the Eighteenth Century (Cambridge, 1964).
DUPRE, Louis and SALIERS, Don E., (eds.), *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern* (New York and London, 1989).

GAY, Peter, *The Enlightenment; An Interpretation* 2 Vols, (New York, 1966).
GUARDINI, Romano, *Pascal For Our Time* (trans. Brian Thompson, New York, 1966).
HALLER, William, *The Rise of Puritanism* (New York, 1938).
HEIMERT, Alan, *Religion and the American Mind: From the Great Awakening to the Revolution* (Cambridge, Mass., 1968).
LINDBERG, David C. and NUMBERS, Ronald L., (eds.), *God and Nature; Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science* (Berkeley, Los Angeles and London, 1986).
OUTLER, Albert C., *John Wesley* (Oxford and New York, 1964).
OZMENT, S. E., *Mysticism and Dissent* (New Haven and London, 1973).
PELIKAN, Jaroslav, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine,* 5 Vols:
V: *Christian Doctrine and Modern Culture (Since 1700)* (Chicago and London, 1989).
SCHOLEM, Gershom G., *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality* (New York, 1971). Essays on Sabbatarianism and Hasidism.
Sabbati Sevi (Princeton, 1973).

خدا در عصر جدید

AHMED, Akbar S., *Postmodernism and Islam, Predicament and Promise* (London and New York, 1992).
ALTIZER, Thomas J. J. and HAMILTON, William, *Radical Theology and the Death of God* (New York and London, 1966).
BAECK, Leo, *The Essence of Judaism* (New York, 1948).
BARTH, Karl, *The Knowledge of God and the Service of God* (trans. J. M. L. Haire and I. Henderson, London, 1938).
BALTHASAR, Hans Urs von, *The Glory of the Lord* 3 Vols (Edinburgh, 1982–86)
Love Alone: The Way of Revelation (London, 1968).
CHADWICK, Owen, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century* (Cambridge, 1975).
CONE, James H., *Black Power and Black Theology* (New York, 1969).
D'ANTONIO, Michael, *Fall from Grace; The Failed Crusade of the Christian Right* (London, 1990).
DE CHARDIN, Pierre Teilhard, *The Divine Milieu: An Essay on the Interior Life* (New York, 1987).
The Phenomenon of Man (New York, 1959).
HESCHEL, Abraham J., *The Insecurity of Freedom* (New York, 1966).
God in Search of Man (Philadelphia, 1959).

HUSSAIN, Asaf, *Islamic Iran, Revolution and Counter-Revolution* (London, 1985).
IQBAL, Mohammed, *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore, 1930).
KEDDIE, Nikki R., (ed.), *Religion and Politics in Iran, Shi'ism from Quietism to Revolution* (New Haven and London, 1983).
KOOK, Abraham Isaac, *The Essential Writings of Abraham Isaac Kook* (ed. and trans. Ben Zion Bokser, Warwick NY, 1988).
KUNG, Hans, *Does God Exist? An Answer for Today* (trans. Edward Quinn, London, 1978).
MALIK, Hafeez, *Iqbal, Poet-Philosopher of Pakistan* (New York, 1971).
MASTERSON, Patrick, *Atheism and Alienation, A Study of the Philosophic Sources of Contemporary Atheism* (Dublin, 1971).
MERGUI, Raphael and SIMONNOT, Philippe, *Israel's Ayatollahs: Meir Kahane and the Far Right in Israel* (London, 1987).
MOTTAHEDEH, Roy, *The Mantle of the Prophet, Religion and Politics in Iran* (London, 1985). Highly recommended.
O'DONOVAN, Leo, (ed.), *A World of Grace, An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner's Theology* (New York, 1978).
SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst, *On Religion; Speeches to its Cultured Despisers* (New York, 1958).
The Christian Faith (trans. H. R. Mackintosh and J. S. Steward, Edinburgh, 1928).
RICHES, John, (ed.), *The Analogy of Beauty: the Theology of Hans Urs von Balthasar* (Edinburgh, 1986).
ROBINSON, J. A. T., *Honest to God* (London, 1963).
Exploration into God (London, 1967).
ROSENZWEIG, Franz, *The Star of Redemption*, 3 Vols, (New York, 1970).
RUBENSTEIN, Richard L., *After Auschwitz, Radical Theology and Contemporary Judaism* (Indianapolis, 1966).
SCHWEID, Eliezer, *The Land of Israel: National Home or Land of Destiny* (trans. Deborah Greniman, New York, 1985).
SMITH, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History* (Princeton and London, 1957). A brilliant and prescient study.
STEINER, George, *Real Presences, Is there anything* in *what we say?* (London, 1989).
TILLICH, Paul, *The Courage to Be* (London, 1962).
TRACY, David, *The Achievement of Bernard Lonergan* (New York, 1971).
WHITEHEAD, A. N., *Process and Reality* (Cambridge, 1929).
Religion in the Making (Cambridge, 1926).

نمایه

از کتابهای نشر مرکز

مجموعه‌ی بازخوانی متون (ویرایش جعفر مدرس‌صادقی)

مقالات مولانا (فیه ما فیه)

ترجمه تفسیر طبری ـ قصه‌ها

عجایب‌نامه

تاریخ سیستان

تاریخ بیهقی ابوالفضل بیهقی دبیر

مقالات شمس شمس‌الدین محمد تبریزی

قصه‌های شیخ اشراق شهاب‌الدین یحیای سهروردی

سیرت رسول‌الله رفیع‌الدین اسحاق ابن محمّد همدانی

تصوف و عرفان

دو بال خرد عرفان و فلسفه در رسالة‌الطیر ابن‌سینا شکوفه تقی

عشق‌نوازی‌های مولانا جلال ستاری

عشق صوفیانه جلال ستاری

میراث تصوف (۲ جلد) لئونارد لویزن / دکتر مجدالدین کیوانی

صوفیان و ضدصوفیان الیزابت سرّیه / دکتر مجدالدین کیوانی

سهروردی و مکتب اشراق محمدامین رضوی / دکتر مجدالدین کیوانی

خواجه عبدالله انصاری عبدالغفور روان فرهادی / دکتر مجدالدین کیوانی

شیخ محمود شبستری لئونارد لویزن / دکتر مجدالدین کیوانی

حلاج هربرت و. میسن / دکتر مجدالدین کیوانی

روزبهان بقلی کارل ارنست / دکتر مجدالدین کیوانی

شعر صوفیانه فارسی یوهانس توماس پیتر دوبروین / دکتر مجدالدین کیوانی

عزیز نسفی لوید ریجون / دکتر مجدالدین کیوانی

مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی برندرودلف راتکه و جان اوکین / دکتر مجدالدین کیوانی

اوحدالدین کرمانی و حرکت اوحدیه میکائیل بایرام / منصوره حسینی و داوود وفایی

ابن‌عربی سلیمان اولوداغ / داوود وفایی

فضیل عیاض از رهزنی تا رهروی فریدالدین رادمهر

شیخ ابوالحسن خرقانی کریستین تورتل / ع. روحبخشان

از کتابهای نشر مرکز

اسطوره

اسطوره، امروز رولان بارت / شیرین‌دخت دقیقیان

اسطوره و معنا گفتگوهایی با کلود لوی استروس / شهرام خسروی

هرمتیکا، گزیده‌هایی از متون هرمسی تیموتی فرک و پیتر گندی / فریدالدین رادمهر

رؤیا، حماسه، اسطوره دکتر میرجلال‌الدین کزازی

مدخلی بر رمزشناسی عرفانی جلال ستاری

اسطوره و فرهنگ جلال ستاری

اسطوره در جهان امروز جلال ستاری

چهار سیمای اسطوره‌ای جلال ستاری

رمزهای زنده‌جان مونیک دوبوکور / جلال ستاری

جهان اسطوره‌شناسی (۱۰ جلد) تألیف و ترجمه جلال ستاری

قدرت اسطوره جوزف کمبل / عباس مخبر

مجموعه اسطوره‌های ملل ترجمه‌ی عباس مخبر

جهان اسطوره‌ها (۲ جلد) لوسیلا برن،...

اسطوره‌های ایرانی وستا سرخوش کرتیس

اسطوره‌های یونانی لوسیلا برن

اسطوره‌های آزتکی و مایایی کارل توب

اسطوره‌های بین‌النهرینی هنریتا مک‌کال

اسطوره‌های سلتی میراندا جین‌گرین

اسطوره‌های اسکاندیناوی ر.ی. پیج

اسطوره‌های رومی جین گاردنر

اسطوره‌های مصری جرج هارت

اسطوره‌های چینی آن بیرل

اسطوره‌های اینکا گری اورتون

اسطوره‌های هندی آنا ال. دالاپیکولا

نویسنده‌ی این کتاب از برجسته‌ترین صاحبنظران دین در جهان انگلیسی زبان است و این کتاب او که برایش شهرت جهانی بسیار به همراه آورد به بیش از شانزده زبان زنده‌ی دنیا ترجمه شده است و برخی از کتاب‌های دیگر او نیز با اقبالی همین‌سان چشمگیر مواجه بوده است.

او گرچه خود مسیحی و مدتی راهبه بوده است، اما رویهمرفته می کوشد صرفاً به صورت یک پژوهشگر به دین‌ها بنگرد و وجوه اشتراک و افتراق ادیان را به گونه‌ای محققانه آشکار سازد.

از کتاب‌های نشر مرکز در زمینه‌ی دین

دین، جامعه و عرفی شدن علی‌رضا شجاعی‌زند
مانی و تعلیمات او گئو ویدن گرن / نزهت صفای اصفهانی
مسیح و اساطیر مسعود علیا/ رودلف بولتمان

مجموعه ادیان جهان (ترجمه‌ی حسن افشار)

دین مسیح برایان ویلسون
دین هندو سیبل شاتوک
دین بودا برادلی هاکینز
دینهای ژاپنی میچیکو یوسا
دینهای چینی جوزف ا. آدلر

ISBN: 978-964-305-687-2
9789643056872

۶۸۰۰ تومان